

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

¿Qué Hacemos con las normas que nos hacen?

Usos de Judith Butler



Edición de

María Victoria Dahbar

Albeto (beto) Canseco

Emma Song

2017

Sexualidades Doctas

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? : usos de Judith Butler / Ianina Moretti Basso ... [et al.] ; editado por Alberto Canseco ; María Victoria Dahbar ; Emma Song. - 1a ed. - Córdoba: Sexualidades Doctas ce 2017

200 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-42-3508-4

1. Filosofía Contemporánea. 2. Estudios de Género. I. Canseco, Alberto, ed. II. Dahbar, María Victoria, ed. III. Song, Emma, ed.

CDD 190

Publicado por
Sexualidades Doctas
Córdoba - Argentina
1ª Edición

Autor*s

Ianina Moretti Basso, Eduardo Mattio, Natalia Martínez Prado, Magali Herranz,
Contanza San Pedro, Alberto (beto) Canseco, Noe Gall, Martín De Mauro Rucovsky,
María Victoria Dahbar

Editor*s

Alberto (beto) Canseco, María Victoria Dahbar, Emma Song

Diseño y Arte

Asentamiento F., Emma Song

2017



Copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto.

Siempre que se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-Atribución: Deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. El nombre del autor/a y del traductor/a deberá aparecer reflejado en todo caso.

No Comercial: No puede usarse este trabajo con fines comerciales

No Derivados: No se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Se deberá establecer claramente los términos de esta licencia para cualquier uso o distribución del texto.

Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones si se obtiene el permiso expreso del autor/a.

Licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

2017 © el/la autor* o autor*s de cada uno de los textos.

Prólogo	7
Introducción	13
Juego de heraldos. La pregunta por la agencia. Ianina Moretti Basso	23
Gubernamentalidad y agencia resistente. Consideraciones biopolíticas en la obra reciente de Judith Butler. Eduardo Mattio	49
Espacio urbano, precarización y gubernamentalidad. Territorios y sentidos en disputa. Constanza San Pedro y Magalí Herranz	71
Estados que marcan. Efectos de la estatalidad liberal en la obra de Judith Butler. Natalia Martínez Prado	91
Reconoceme. Experiencia sexual y reconocimiento. Alberto (beto) Canseco	109

L@dild@. Sexualidades lésbicas disidentes. Noe Gall	<i>129</i>
0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio? Martín De Mauro Rucovsky	<i>147</i>
Todo se hunde en la noche. Documentar el acuartelamiento, enmarcar el marco. María Victoria Dahbar	<i>175</i>

Las vueltas de lo precario

“Precariedad”, “vida precaria”, “precariado” son, por así decirlo, *nombres propios* de nuestra época: son las palabras desde las que tejemos a la vez las descripciones de una realidad social y política transformada por el desmontaje neoliberal de derechos ciudadanos –y la consecuente intensificación de violencias–, y los nuevos modos de percibir y de politizar los cuerpos y sus relaciones a partir de una condición vulnerable puesta en el centro de la mirada. En efecto, “precario” se hizo parte rápidamente de los lenguajes políticos ya en las primeras luchas contra la neoliberalización de lo social, en los años 80s y se volverá inseparable de militancias que atravesarán, en sucesivas fases, la experiencia histórica argentina y global de las últimas décadas.

En esas fases o secuencias de neoliberalización, con sus modos de movilizar los nombres y los saberes de lo precario, las intervenciones de Judith Butler se convirtieron en una referencia no sólo inevitable sino también diversa y abierta a usos y reapropiaciones. El denominado “giro ético” de Butler, que pone la cuestión de lo precario en el centro de la pregunta por lo político y por lo subjetivo, es, además de una hipótesis sobre la subjetividad, un registro de intervenciones a partir de las protestas contra la invasión a Irak y, luego, de *Occupy Wall Street*, y por la conciencia cada vez más aguda de que la ética y la política de lo precario son inseparable de los efectos de la neoliberalización de lo social, del despojo material que impone sobre los cuerpos, y de la fragilización de las estructuras que hacen posible –“viable”, para usar una expresión butleriana– a

la vez la vida de un cuerpo y el tejido de lo social. Entre las guerras tecnopolíticas y las guerras económicas, lo precario como modo de nombrar y de intervenir: ahí el pensamiento de Butler se enlaza con tradiciones diversas, múltiples, que vienen de las luchas locales en torno al neoliberalismo, y que se hacen evidentes en los ensayos reunidos en el presente volumen. Líneas de encuentro, de fuga y de invención en torno a lo precario: en esa constelación donde el pensamiento de Butler se encuentra atravesado por herencias y apropiaciones que lo llevan más allá de sus demarcaciones originales, y que abren terrenos múltiples para interrogaciones conceptuales y prácticas militantes.

Como lo clarifican mucho de los ensayos de *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?*, “vida precaria” conjuga dos tensores principales desde los que se demarca el terreno del giro ético en Butler y sus usos. Por un lado, la cuestión de lo precario es irreductible a miradas unidimensionales de desposesión, expropiación y victimización con las que se suele asociar al término, para operar más bien como el punto de partida de una crítica a la matriz de individuación y privatización específica de la tradición liberal, esto es, la matriz del llamado “individualismo posesivo” que será la piedra basal de la subjetividad neoliberal. En efecto, el cuerpo precario es aquel cuerpo sobre el cual la fantasía de la separación y el aislamiento originario respecto de los otros cuerpos —esto es: aislamiento de lo social y de lo ecopolítico— simplemente no puede ser sostenida: el precario, la precaria no pueden nunca ser los “dueños de sí mismos”, esa figura fundante de la empresa liberal y neoliberal, precisamente porque precariedad implica siempre una conciencia sobre la interdependencia —social, económica, biológica, ecológica— como condición misma de toda posibilidad de la vida. Lo precario desmonta tanto la lógica de la propiedad, de lo propio como posesión y como capitalización, como el presupuesto del “sí mismo” en tanto que dado, ontológicamente reconocible (bajo la forma de “un cuerpo”, “yo”, “sujeto”, “individuo” —eso que en inglés se denomina *bounded individualism*, el individuo en tanto que ontológicamente demarcado, con fronteras nítidas, aislado u originariamente distinguible de sus agenciamientos y de sus lazos). Al contrario, precario nombrará esa apertura constitutiva, ese estar siempre fuera de sí, el estar hecho de la relación con los otros a partir de una supervivencia necesariamente interdependiente: precario, dicho de otro modo, nombra la posibilidad de una conciencia sobre el hecho de que no hay vida —ni individuo, ni cuerpo— que no dependa de su relación con los

otros. Ese saber de lo precario, constantemente repudiado y denegado por muchas de nuestras prácticas políticas, sociales, económicas y subjetivas –tal como lo verifican muchos de los análisis sobre “marcos” biopolíticos en los ensayos reunidos en el volumen–, ese saber que constituye una de las interpelaciones más poderosas y más pertinentes de la reflexión butleriana para las discusiones y la imaginación del presente. Activar, movilizar, desplegar los saberes de lo precario como foco de afirmación ética y política: allí se conjuga una apuesta a la vez conceptual y militante en la intervención de Butler. Se trata de pensar los modos en que nuestras sociedades pueden movilizar esos lenguajes y prácticas de lo precario para volverlos producciones de subjetividad y reinenciones de lo común –o si, al contrario, esa condición precaria se vuelve aquello de lo que el sujeto busca inmunizarse, repudiar, poner a distancia como fantasía necesariamente violenta: tal la ambivalencia central que recorre la relación entre condición precaria y subjetividad, y que nos ayuda a entender muchos de los violentos desplazamientos políticos recientes, tanto en direcciones emancipatorias como reaccionarias, en contextos donde el neoliberalismo no parece poder enfrentar –ni hablar de resolver– las contradicciones que genera.

En tal sentido, es significativo que los ensayos del libro pasen tanto por la discusión sobre los modos en que los “marcos” de inteligibilidad y reconocimiento producen distinciones jerárquicas entre vidas a proteger y vidas a abandonar –la gramática básica de la violencia– como por modos de construcción y de invención de modos de relacionalidades –éticas, políticas, eróticas, como en el ensayo de Noe Gall– que no permitan la reapropiación y la confiscación de la experiencia de lo precario en retóricas inmunitarias e individuadas de sujeto.

Lo precario se vuelve allí no ya modo de nombrar la experiencia de desposesión que se ha vuelto generalizada en las sociedades neoliberales, sino fundamentalmente *un saber sobre las redes de interdependencia vital* en las que se trama la existencia misma de nuestros cuerpos. Precariedad/precaridad se torna, entonces, un saber positivo y una ética afirmativa: aquella que hace de la vulnerabilidad compartida (precariedad, dice Anne Tsing, es “la condición de ser vulnerable a los otros”) un saber sobre el cuerpo en tanto terreno de relacionalidad intensa, multiplicada, heterogénea. Redes de interdependencia desde las cuales se reinventan los modos de configurar subjetivaciones –de clase, raciales, de género, sexuales– y el umbral mismo entre lo humano y lo viviente en general.

Al mismo tiempo, otro tensor que se conjuga alrededor de la “vida precaria” y que resuena en muchos de los ensayos del libro es el de la interrogación insistente, y diversa, en torno a la noción de “vida” y sus articulaciones con lo político. Butler ha mostrado cierta reticencia ante algunas líneas de reflexión asociadas a la biopolítica, sobre todo cuando el “bios” se piensa desde tradiciones vitalistas que, para ella, son inseparables de experiencias racistas y biologizantes que pueblan la experiencia histórica del siglo XX. Sin embargo, como señala Eduardo Mattio y se advierte en otros ensayos del libro, la pregunta por la noción de “vida” en el pensamiento butleriano insiste. No se trata de una pregunta puramente conceptual, sino —justamente por algo que la misma Butler nos enseña— de una pregunta inmediatamente política: la que define, configura, construye los marcos, las esferas de aparición que hacen inteligible “una vida”. En efecto, es difícil imaginar una reflexión ético-política sobre los marcos de inteligibilidad, las gramáticas de “aprehensión” y “reconocimiento” que producen la relación ética con “una vida”, que no impliquen, en su inestabilidad y su configuración misma, redefiniciones, o rearticulaciones en torno a lo que entendemos por “vida”. Precisamente porque no hay marco que no sea ya producción de saber, y precisamente porque no hay saber que no sea político, es improbable que podamos hacer una reflexión sobre lo que cuenta como vida sin tensar, sin complicar, sin disputar los modos en que en nuestras sociedades se construyen definiciones de “vida”. Lo que se juega allí son los modos en que la conciencia creciente, diversa, multiplicada, heterogénea sobre la condición precaria que matiza nuestras subjetivaciones y nuestros modos de relación con lxs otrxs, especifica nuevas configuraciones de eso que llamamos “vida”, configuraciones que son, por un lado, inapropiables para las retóricas tradicionales del individualismo posesivo (y sus fórmulas de “capital humano”, maximización de la salud, inmunidad privatizada, etc.) y por otro, difícilmente capturables bajo el signo de lo humano, sino que gravitan, de modos que se hacen sentir crecientemente en el pensamiento de Butler, hacia el umbral entre lo humano y lo no-humano. La “vida precaria” conjuga y afirma un pensamiento sobre las redes de interdependencia vitales que hacen posible y viable “una vida”, y que pasan por distintas configuraciones entre lo humano y no-humano.

Vidas y cuerpos sobre el umbral de lo precario, cuyo relieve no se puede leer sólo bajo el signo de la desposesión y el despojo sino bajo nuevas inflexiones de la agencia, de la resistencia y de la

invención de relaciones, afectos y de placeres. En esa transversal de lo precario, que conjuga saberes, experiencias y zonas de lo colectivo muy heterogéneas; esa transversal constituida por ambivalencias muy radicales que se tensan entre la vulnerabilidad y la resistencia, allí es donde los ensayos del libro buscan describir las nuevas formas de la violencia y a la vez explorar las potencias posibles de la experiencia contemporánea.

Gabriel Giorgi

New York
Diciembre 2016

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Introducción

*Morir al final de un día cualquiera
Imposible escapar de la violencia.
Imposible pensar en otra cosa.
Flacos señores alaban poesía y armas.
Castillos y pájaros de otra imaginación.
Lo que aún no tiene forma me protegerá.*

Roberto Bolaño, *La Universidad Desconocida*

Empezó en un viaje, y un poco como un juego. Ese tipo de promesas donde suele mediar la alegría del encuentro y que pueden disolverse al bajar el alcohol en sangre: *Hagamos algo junt*s*. No repararon quienes charlaban esa noche de 2013 en Tucumán —cuerpos dispersos leyendo *lo mismo*, por nombrarlo de algún modo—, que las criaturas que dieron el sí contundente se habían tomado con seriedad el prólogo de *Los lanzallamas*, y ahí estaban, haciendo suyo el futuro por prepotencia de trabajo.

Al año siguiente éramos un grupo de quince integrantes y hoy, con una veintena de miembros entre las filas, estamos—ahí preguntándonos por todo lo que de algún modo nos toca, es decir, nos alcanza. Nos reunimos semanalmente para discutir una agenda de textos propios y apropiables que comenzaron teniendo a las reflexiones de Judith Butler a partir de 2001 como denominador común y decantaron, como era de esperarse, en imprevisibles recorridos que van desde el análisis filosófico de textos sobre el neoliberalismo hasta la lectura en clave butleriana de fenómenos locales de violencia estatal, pasando por la discusión modo campo de batalla, esas extrañas formas del amor que activamos cuando alguien del grupo presenta un avance de su trabajo de investigación en curso.

Pero como la quietud no es nuestro estilo, el equipo de investigación además ha funcionado y funciona de ocasión o excusa para

otros encuentros y otras potencias, multiplicadoras a su vez. Así, ese encuentro fue posibilitando otros, entre los que se cuentan la participación cruzada de las integrantes en otros espacios hasta entonces ajenos, la militancia, el activismo, la amistad, las fiestas, la poesía, el acto de juntarse a pensar, y ciertamente, esta publicación.

Volver posible este libro, hacer públicas las discusiones que dimos (no sólo) al interior del grupo, en ese sentido, es un gesto político porque intenta, a través del azar que potencia su edición en papel, una circulación no previsible ni benévola. Expandir el espectro de lector*s intenta asumir ese riesgo de saltar el cerco académico, sin desmerecer aquella lectura amiga que no por cercana escatima en armamento.

Los ocho artículos que componen este libro fueron producidos y discutidos en el marco del grupo de investigación “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El “giro ético” de Judith Butler” dirigido por Eduardo Mattio en el período 2014-2015, financiado y ejecutado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba y radicado en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón”, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Algunos trabajos se inscriben en el recorrido de tesis de licenciatura, maestría y doctorado ya defendidas o en proceso de sus integrantes.

Hay, además de las mencionadas, algunas razones teóricas específicas que, sin homologarlas, reunieron buena parte de nuestras preocupaciones fundamentales, y que pueden articularse alrededor de la producción reciente de Judith Butler, una intelectual que ha abierto un campo de problemas teórico-políticos significativos en cuanto a la novedad y a los desplazamientos propios de su formulación.

En su obra posterior al 2001, con el cambio en el contexto político global a raíz del atentado a las Torres Gemelas y el recrudecimiento de las políticas de guerra de los Estados Unidos, Butler realiza un giro en su vocabulario teórico-político que redundaba en una pregunta sobre el cuerpo. De este modo, la autora piensa el ser del cuerpo, un cuerpo que siempre está modelado por las coordenadas sociales en las que está inmerso, lo que supone que no podemos hablar de “estructuras elementales del cuerpo” y luego de su inserción en el mundo de instituciones sociales y redes de poder, pues éstas constituyen al cuerpo de antemano. Así, podemos hablar con Butler de una ontología corporal que siempre es social. Consideramos, en ese sentido, que dicha propuesta ontológica goza de cierta potencia:

hay allí algunas claves para imaginar otras posibilidades de comunidad, que discuten la exclusión provocada por la violencia normativa y habilitan modos diversos de pensar la agencia resistente.

Deberíamos decir, además, que tal ontología –en la que hallamos esa herencia heterodoxa en la que confluyen las lecturas de Hegel, Adriana Cavarero, Jacques Derrida y Michel Foucault– puede reconocerse compuesta por ciertos elementos comunes que colaboran con una crítica del sujeto entendido en términos discretos, propio de una ontología liberal, según la vieja distinción de Crawford Brough Macpherson (2005).

En el marco de su ontología social-corporal, donde el cuerpo es ya siempre con otros, es que puede reconocerse una pregunta por los límites del sujeto y, en tal sentido, de los constructos identitarios. Butler postula aquí un exterior no radical sino constitutivo a la hora de leer esas identidades, reconfigurándolos de modo fundamental. En este sentido habilita una lectura crítica de los marcos de inteligibilidad que delimitan el adentro/afuera de lo que significa ser considerado un sujeto. La ontología propuesta por Butler rubrica su particular concepción de la subjetividad, en donde la dimensión corporal subraya la interdependencia fundamental que nos constituye, y es *desde* esta dependencia y *a partir de* la vulnerabilidad común que puede pensarse una agencia, una resistencia o una interrupción de la violencia normativa con que los cuerpos negocian. La interdependencia recuerda ese carácter social de esta particular ontología, que propicia un pensamiento relacional de la agencia: la potencia de los *corpos en alianza*.

Por otra parte, no deberíamos dejar de señalar que la circulación de la obra de Butler en Argentina en general y en Córdoba en particular puede leerse bajo su propia lupa para pensar en una distribución geopolíticamente diferenciada de los textos. Así, de ningún modo podríamos reducir la facilidad de acceso de prácticamente todos sus textos en español colgados en la web a un despertar espontáneo del interés en su obra. Tiene que ver, en cambio, con unas macro y micropolíticas de circulación que dependen de la configuración del campo editorial, de los flujos desiguales de capital norte-sur, entre muchas otras variantes.

En tal sentido, si bien esa disponibilidad no invalida su obra –pues esto implicaría atribuirle valor de verdad a aquello más difícil de conseguir, esos vicios del valor de cambio o de coleccionista– puede decirse que el pensamiento de Butler ha sido la ocasión de un encuentro. Un punto de partida que tiene ramificaciones diversas

y disidentes de su obra, en donde puede reconocerse una constelación de preocupaciones que orbitan alrededor de los textos de Athena Atanasiou, Donna Haraway, Walter Benjamin, Valeria Flores, Leticia Sabsay, Sara Ahmed y Lauren Berlant. Es en esa articulación donde no dejamos de mirar con ojo crítico aquello que *llega a la mano*, sabiendo, especialmente con Benjamin, que no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie, puesto que tampoco está libre de barbarie el proceso de transmisión por el cual ha pasado —el pasaje, esa ilusión de transparencia— de unas manos a otras. Es a partir de esas condiciones —a su pesar, si se quiere— que las claves de interrogación y apertura que ofrece Judith Butler se nos vuelven significativas y, contra el respeto casi sagrado por l*s autor*s, útiles. Es en ese escenario donde repensamos, reformularmos, y discutimos aquello que de sus textos nos convoca a la luz de nuestros problemas, tanto como para poner en discusión aquello de propio que hay en lo ajeno y aquello de ajeno que hay en lo propio.

II

El artículo que abre este escrito, “Juego de heraldos: la pregunta por la agencia” encabeza *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?* por una razón precisa: porque da cuenta de un modo de producir teoría, de un trabajo sobre los conceptos a través de un estudio de sus alcances y límites, y particularmente a partir del análisis de un artefacto cultural. De esta manera, el escrito de Ianina Moretti Basso propone un modo singular de la teoría en el que el análisis de la película colabora con una recomposición y un esclarecimiento de la categoría butleriana de ontología social corporal. La autora toma, en este sentido, el film griego *Strella* (Panos H. Koutras, 2009) como un sitio a partir del cual pensar los flujos de inclusión/exclusión de los marcos, y las normas de reconocibilidad que en ellos se juegan, tanto en la trama narrativa como en las decisiones estéticas donde lo visual puede repetir o impugnar las normatividades más violentas. Tal como sostiene Moretti, es en negociación con esas normas hegemónicas que los cuerpos pueden actuar, disputar fronteras, hacerse un lugar en el reconocimiento.

Por su parte, y continuando con una discusión sobre esta posibilidad de negociación y agencia, Eduardo Mattio examina, en “Gubernamentalidad y agencia resistente. Consideraciones biopolíticas

en la obra reciente de Judith Butler”, algunos de los textos en los que Butler revisa la noción de gubernamentalidad foucaultiana, y el modo particular en que permite comprender el vínculo coyuntural que adquieren soberanía, gubernamentalidad y violencia estatal en el caso de la moderna prisión de guerra. De esta manera, Mattio sostiene que Butler, deteniéndose en el modo en que la soberanía reaparece como un “anacronismo reanimado”, no sólo da cuenta de los efectos tanatopolíticos a que dan lugar ciertas declinaciones del poder gubernamental norteamericano (para el que ciertas vidas no parecen importar en absoluto), sino que permiten explicitar otros modos de habitar y resistir al estrago estatal, aquellas formas específicas en las que la agencia sobrevive a formas execrables de maximizar la precariedad. En tal caso, el autor se propone mostrar, contra ciertas lecturas biopolíticas trágicas, el modo particular en que la filosofía butleriana no sólo expone el modo selectivo en que ciertas vidas son preferidas a otras, sino también el modo en que tales condiciones de precarización son resistidas, aun en escenarios de violencia extrema. Así, el texto recupera una vertiente afirmativa de la biopolítica, rastreada en Butler pese a que la filósofa reniegue de esta clasificación para con su trabajo.

En consonancia con este cruce entre la propuesta de Butler y el planteo foucaultiano acerca de la gubernamentalidad y la biopolítica, el trabajo que sigue, escrito en conjunto por Constanza San Pedro y Magalí Herranz, postula y problematiza la vinculación, en los últimos quince años en la Provincia de Córdoba, entre el ejercicio de poder estatal y la distribución geográfica de la población, y cómo ésta se pone en juego en la construcción de ciudadanía. Dicho trabajo, que lleva por título “Espacio urbano, precarización y gubernamentalidad: territorios y sentidos en disputa”, tiene en cuenta entonces las políticas de erradicación de villas y la creación de Barrios-Ciudad, llevadas adelante en el primer gobierno de José Manuel De La Sota. Para su análisis, las autoras toman, como ya se ha dicho, el concepto de gubernamentalidad, el cual da cuenta de un ejercicio del poder centrado en la administración de la vida de las poblaciones, lo que permite pensar en los diferentes mecanismos a través de los cuales se genera una ponderación desigual de la vida de determinad*s sujet*s, dejando expuestos a algunos sectores de la población a condiciones de vida indignas y construyendo ciudadanías diferenciadas. A propósito del planteo butleriano, las autoras retoman las nociones de precaridad y precariedad con el propósito de reflexionar en torno a la imbricación de la gubernamentalidad, la

moral y los contextos desfavorables en los que se desarrollan las vidas, e incorporar al análisis la dimensión que cobran aquellas vidas que no resultan dignas de ser vividas.

En “Estados que marcan: Efectos de la estatalidad liberal en la obra de Judith Butler”, por otro lado, Natalia Martínez Prado insiste en una discusión acerca del Estado y realiza una operación similar a la que lleva adelante también Mattio, al recuperar planteos y problemas en la obra de Butler que parecen marginales en su propuesta, algo así como ir “con Butler, más allá de Butler”. De este modo, de la misma manera en como Mattio recuperaba el uso del enfoque biopolítico en el planteo de Butler, Martínez busca rastrear sus reflexiones en torno al Estado, sabiendo que no hay en su pensamiento una teorización sistemática sobre el mismo. De cualquier modo, la autora entiende que su continuo distanciamiento nos puede aproximar a un abordaje peculiar a partir de lo que puede entenderse como efectos de la estatalidad liberal. Por tanto, para Martínez, la obra de Butler puede advertirnos que la intervención estatal tiene implicancias directas en la producción de subjetividades políticas y en nuestras matrices de inteligibilidad y que esos efectos no sólo tienen una dimensión simbólica, sino fundamentalmente sensorial y afectiva en relación a quienes se ven, se mueven y se hacen oír como ciudadan*s, en relación a los cuerpos que sostienen las políticas y las infraestructuras públicas, e incluso también en relación a quienes se permite llorar en duelo público. Cabe destacar, además, que la comprensión productiva y no sólo represiva del poder por parte de Butler –deudora de la noción foucaultea del poder jurídico– asume un sello distintivo en su obra al vincularse a la categoría de performatividad. De este modo, se alude no sólo a los efectos generadores e imprevisibles del poder regulador, sino también a su inscripción (y desplazamiento) témporo-espacial. Desde esta aproximación, sostiene la autora, ningún efecto de estatalidad puede ser premeditado ni fijado definitivamente en su extensión, ni siquiera en su instancia de exclusión.

En “Reconoceme. Experiencia sexual y reconocimiento”, Alberto (beto) Canseco reconstruye la comprensión butleriana del reconocimiento (central en el capítulo de Moretti Basso y de Martínez Prado) a fin de pensar algunas preguntas en torno al deseo sexual: ¿cómo abordar la experiencia sexual sin entender el deseo sexual como algo natural, como una especie de eros pre-cultural, no tocado por el mundo de normas y que por tanto no podría ser sometido a crítica?, ¿de qué herramientas conceptuales nos podremos

valer para no perder de vista la paradoja que implica, por un lado, la necesidad de afirmar la experiencia sexual como algo deseable y, por otro lado, y al mismo tiempo, la urgencia de habilitar una perspectiva crítica de ese deseo? De este modo, el autor entiende la experiencia sexual como una experiencia particular de reconocimiento en los términos en los que Butler la teoriza, lo que supone un esclarecimiento de dicha recepción. Para ello, el texto sigue el esquema de *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009) y propone un modo de entender el planteo butleriano del reconocimiento según el estudio de una tríada teórica: las limitaciones y complementaciones recíprocas entre las formulaciones de G.W.F. Hegel, Michel Foucault y Adriana Cavarero.

Continuando con una reflexión en torno a los marcos de reconocimiento sexual, Noe Gall aborda, en un registro de escritura que informa su propuesta e interrumpe el tono predominante de la escritura que la precede, las experiencias propias y discursos sobre la sexualidad de algunas lesbianas que utilizan dildos en sus prácticas sexuales. En “L@dildo@ Sexualidades lésbicas disidentes y reincidentes”, y con el propósito de dar cuenta del prejuicio heterosexista que implica el hecho de ligar la penetración con la heterosexualidad obligatoria, a la autora le parece indispensable realizar una distinción entre pene, falo y dildo. Gall formula, entonces, algunas preguntas en cuanto a las posibilidades de representación —e inteligibilidad— de las sexualidades lésbicas y en el tratamiento de esta cuestión aparecen dos nociones de importancia: por un lado la recepción butleriana de la noción de reconocimiento (en coincidencia con el artículo de Canseco), la cual se constituye como un bastidor del texto; y por otro, la de figuración de Dona Haraway, la cual abre un horizonte propositivo desde lo político, estético y ético, como un modo de la justicia sexual.

Por su parte, en “0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio?”, Martín de Mauro, continuando con una problematización acerca de las gramáticas de lo inteligible, considera el texto de Selva Almada *Chicas Muertas* (2014) y la crónica de Fabi Tron *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán?* (2011), como máquinas de lectura que permiten leer esquemas de inteligibilidad o marcos interpretativos: encuadre, marco o esquema que gravita alrededor de la violencia feminicida y sus efectos expansivos en las gramáticas de la cultura. Para el autor, el relato de Almada combina una dimensión ética normativa con una dimensión temporal del marco de inteligibilidad y explora un encuadre alternativo abriendo a las preguntas ¿cómo volver inte-

ligibles vidas que carecen de todo interés aparente?, ¿cómo velar y guardar luto por estas muertes?, ¿desde dónde se narran y producen los biografemas del feminicidio? La centralidad del cadáver, producto de un tipo de violencia sobre el cuerpo, ilumina, para De Mauro, un modo de gestión y producción de la muerte, al tiempo que considera una determinada temporalidad en el marco interpretativo. El texto de tron, por otra parte, trae a escena un modo de funcionamiento del marco respecto al modo en que se narran y producen los biografemas del feminicidio, o más aun, del lesbicidio, pensando esta vez en el contexto local cordobés, a tono con el artículo de San Pedro y Herranz.

Por último, volviendo sobre la categoría butleriana de *marcos* en relación a la violencia normativa y, como De Mauro y Moretti, a través del análisis de un objeto cultural, Victoria Dahbar (Kolo) parte, en “Todo se hunde en la noche. Documentar el acuartelamiento, enmarcar el marco”, del documental *La hora del lobo* (2014) para pensarlo como un modo de *enmarcar el marco*. Dicho documental fue realizado en ocasión del acuartelamiento policial de la provincia de Córdoba (2013) y de los sucesivos hechos que se desataron a partir de la huelga de las fuerzas de seguridad. Insistiendo en la vinculación con problemáticas locales específicas, la hipótesis de Dahbar –leer el documental como un modo de enmarcar el marco– se sostiene en diversas razones. En un nivel general puede afirmarse, dice la autora, que estamos ante un material que desestabiliza los marcos categoriales mejor establecidos o asentados que tenemos desde cierto espacio más o menos progresista, más o menos militante, que nos pone a mirar algo que de ningún modo podríamos mirar: la humanidad de esos entrevistados que cuentan sus motivos, exponen su afectividad –su reacción primaria, apuntaría Butler–, se conmueven, se alegran, se entristecen, no se arrepienten, o, incluso, se arrepienten de “no haber perseguido más saqueadores”. Lo cual remite a su vez al menos a dos elementos clave. En primer lugar, materializa la pregunta por los marcos hegemónicos: desde qué marco de lo inteligible, de lo perceptual, alguien luce o no luce como un vecino de la zona, o alguien luce como un potencial saqueador. En segundo lugar y como consecuencia del primero, nos remite a la noción de exterior constitutivo, a la permeabilidad y a la mutua configuración del adentro y el afuera, y a la sospecha de que todo aquel que viene de lejos constituye siempre una amenaza a lo propio.

En una lectura rauda por el argumento de cada escrito,

puede verse que los textos que componen este libro parten de un elemento que les es común, el de los usos de categorías propias del pensamiento de Judith Butler: para profundizar sus zonas de vacancia, para extremar sus argumentos o distanciarse de ellos hacia otros modos de producir teoría, para pensar procesos políticos concretos o materiales culturales que son rehabilitados a partir de estas lecturas. También podemos decir, no obstante, que este libro compone una unidad pero no una clausura. Hay un desacuerdo primero en nuestras discusiones, que es en buena medida el motivo que nos junta a pensar y a escribir. Así, este libro puede leerse como un espacio de intersecciones, allí donde lo propio y lo ajeno pierden pie para afirmarse distintos, cada vez.

Alberto (beto) Canseco
María Victoria Dahbar

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Lo que se cifra en el nombre

Discutir, impugnar o hacer estallar el género, es desde luego un problema para el lenguaje toda vez que el lenguaje es un problema para el mundo. Estaremos más cerca de otras aperturas y otras desobediencias cuando la escritura que dice el mundo (y no solo la que dice el género) se pregunte por los modos del nombrar, o, lo que es lo mismo, asuma su carácter performativo, esto es, poético.

Es equívoco, es inestable el gesto mediante el cual normalizamos unas cosas y no otras en la escritura. Especialmente en el caso de los caracteres genéricos (¿generales? ¿universales?) esta impropia tradición que habitamos nos propone ciertas preguntas, aunque no nos suture a unas decisiones. Los textos aquí reunidos usan asteriscos, arrobas, equis, as, os y demás caracteres, decisiones o modos que hemos elegido respetar, y esto por una razón: porque hay cierta imposibilidad en el afán de normalización en ese lugar. No normalizar esa escritura, no tomar ninguna decisión al respecto, o entregarse al juego, para mostrar —incluso como signo de época— que no es posible pero tampoco deseable normalizar ese registro, so pena de incorrección en la política de los géneros. Para que finalmente ésa la opacidad del lenguaje aparezca en toda su potencia pero también en toda su violencia.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Juego de heraldos La pregunta por la agencia

•
Ianina Moretti Basso

es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Cursa el Doctorado en Filosofía con Beca Doctoral de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha publicado artículos en el área de filosofía práctica donde reflexiona sobre violencia, Estado y agencia. Participa en la formación del Núcleo de Estudios e Intervención en Seguridad Democrática (NEISeD), del Programa de Derechos Humanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades.

•

interrucción: (...) falla en la serialización subjetiva
en la que múltiples vidas exigen pasaje perforando la lengua del poder.
valeria flores, *Interrucciones*

qué necia creer que siempre más allá
había un imperio con toda su fanfarria
y el exotismo de sus colores
y no sólo este trabajo mínimo y constante
ser armoniosa sin conciliar unir sin renunciar
Juana Bignozzi

En la tensión que persiste entre una teoría crítica y una filosofía política, nos sigue interpelando la pregunta de cómo es posible la acción subjetiva, en el marco de una normatividad hegemónica y cuando la muerte del sujeto ha sido tantas veces declarada. La filosofía de Judith Butler, concentrándonos en su obra posterior al 2001, propone una ontología con cierta potencialidad: encontramos allí algunas claves para imaginar posibilidades nuevas y creativas de comunidad, que discuten la exclusión

provocada por la violencia normativa y habilitan otros modos de pensar la agencia resistente. La noción de agencia da cuenta de la *capacidad* de acción subjetiva, o más específicamente¹ como *poder* de acción. Esta agencia constreñida por las normas es a la vez habilitada por ellas: es lo que Butler señala como paradoja normativa. “[S]i pensamos la agencia como el poder de actuar, estamos hablando del proceso histórico de poder que produce nuestra capacidad o poder de romper con el pasado, revisarlo, o producir lo nuevo”², ha dicho recientemente la filósofa.

En lo que sigue, nos avocamos a algunos textos recientes en que Butler se detiene en diferentes aristas de la noción de agencia: desde una distinción meramente analítica, pueden diferenciarse dos aspectos, el uno más vinculado a lo colectivo, relacionado a la creación de comunidades y alianzas, el otro aparejado a la creación del *sí mismo*, aunque siempre fundamentalmente vinculado a un *otro*. Es importante enmarcar la cuestión de la agencia en el contexto de la ontología social corporal, trayecto que la autora propone pero aún no profundiza, por lo cual es interesante trabajarlo desde nuestras preocupaciones situadas. En ese sentido, atenderemos a las implicancias de las alianzas de los cuerpos en el acto de exigir existencia política; cuerpos que son ya siempre *desposeídos*, *vulnerables* y *precarios* en cuanto *ab initio* resultan fundamentalmente interdependientes. Pero esta precariedad está diferencial y geopolíticamente distribuida, resultando en procesos de precarización de aquellos cuerpos que no encarnan las normas hegemónicas de clase, raza, sexo, género... Como dirá Iliana Diéguez Caballero al pensar en los cuerpos latinoamericanos sin duelo, estamos siempre expuestos, pero a través de la precarización, que tensa la vulnerabilidad y fuerza la desposesión algunos cuerpos son ex/puestos: violentados hasta perder sus formas, convertirse en objetos codificadores de mensajes, o hasta desaparecer. Ex/puestos como forma del pretérito que indica, a la manera de un rastro, que hubo un cuerpo que ya no está, que ha sido fuertemente marcado por el poder hasta desaparecerlo en tanto reconocible como tal (simbólica o literalmente). Paradójicamente, es la exposición corporal la que habilita las alianzas, la que alumbraba una interdependencia que permite agencias que impugnen esa violencia normativa.

1 Esta sutil pero trascendente variación fue expresada por Butler en su reciente paso por Buenos Aires, en el marco de una clase de la Cátedra Libre Ernesto Laclau, FfYL, UBA.

2 Desgrabado de la antedicha clase.

La ontología butleriana toma en cuenta un exterior constitutivo que reconfigura de modo fundamental los constructos identitarios; por eso ha de pensarse una lectura crítica de los marcos de inteligibilidad que delimitan el adentro/afuera de lo que significa ser considerado un sujeto. Estos marcos, y las posibilidades de reconocimiento que habilitan/construyen, pueden ser analizados a partir de propuestas estéticas, por ejemplo en el cine. Tomamos aquí el film griego *Strella* como un sitio en el que se evidencian estos flujos de inclusión/exclusión de los marcos, y las normas de reconocibilidad que en ellos se juegan, tanto en la trama narrativa como en las decisiones estéticas donde lo visual puede repetir o impugnar las normatividades más violentas. Es en negociación con esas normas hegemónicas que los cuerpos pueden actuar, disputar fronteras, contar como sujetos. Sin embargo, no se trata de incluir cuerpos excluidos a dicha ontología, se trata antes bien de emprender una tarea crítica con vistas a una *insurrección ontológica*.

Mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto de los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2009:15).

Retomamos la ontología propuesta por Butler en cuanto expresa su concepción de la subjetividad, pensada en relación a *marcos de desposesión* que habilitan la *performatividad*. La dimensión corporal subraya la interdependencia fundamental que nos constituye, y es desde esta dependencia y a partir de la vulnerabilidad común que puede pensarse una agencia, una resistencia o interrupción de la violencia normativa con que los cuerpos negocian. La interdependencia constitutiva recuerda ese carácter social de esta particular ontología, que propicia un pensamiento relacional de la agencia: la potencia de los *cuerpos en alianza*.

Cuerpos en alianza: Butler lee a Arendt

En sus trabajos más recientes, Butler indaga sobre el carácter plural de la agencia. En “Cuerpos en Alianza. Políticas en la calle”,

la autora la define como una congregación de cuerpos “que se mueven y hablan juntos y reivindican un determinado espacio como espacio público” (2012: 1). Así, el reclamo deja de entenderse como individual o, más específicamente, se amalgama con una pluralidad inextricable. El vínculo entre la acción plural y el espacio público es intrincado, así como la materialidad que éste implica, pues se da en cierta simultaneidad:

[L]os cuerpos en su pluralidad reclaman lo público, encuentran y producen lo público reconfigurando y haciéndose con la sustancia de los entornos materiales; al mismo tiempo, estos entornos materiales son parte de la acción, parte activa en la medida en que se convierten en soporte de la acción (Butler, 2012: 1).

La teoría butleriana acerca de la agencia conlleva dos elementos relevantes para su comprensión: los conceptos de tiempo y espacio. En sus aportes teóricos más recientes, la autora ahonda en la propuesta de pensar la política a partir de la aparición de los cuerpos en el ámbito público, esclareciendo así su acepción particular del espacio político: los cuerpos en la calle redistribuyen el espacio de aparición para impugnar las formas vigentes de legitimidad política. La reflexión sobre el espacio guía el artículo en cuestión, pues la pregunta específica de Butler es por “el itinerario que hay que recorrer para pasar del espacio de aparición a la política contemporánea de la calle” (Butler, 2012: 3).

El punto de partida para el itinerario que la autora se propone reconstruir es, de hecho, ese concepto de *espacio de aparición*, requerido por toda acción política –y en connivencia con ello, la privación del mismo implica también cierta “privación de realidad” (Butler, 2012:6). Dicho concepto remite al pensamiento de Hannah Arendt, con quien la filósofa sostiene una relación ambivalente, sin resolver las tensiones que le genera sino antes bien volviéndolas productivas. En ese sentido, Butler insiste en leer a Arendt *contra* Arendt, logrando así una reformulación de algunas aristas de su filosofía política. Ya en *Quién le canta al Estado-Nación* (Butler y Spivak, 2009) la norteamericana erigía una crítica en la que Arendt quedaba analíticamente dividida entre *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *La Condición Humana* (1958). Así, recupera nociones arendtianas fundamentales como acción, espacio de aparición, libertad; por otro lado, critica fuertemente la política de género de Arendt, cuestiona la distinción público-privado, y el status de la necesidad en el marco

de la política.

Butler retoma de Arendt la afirmación de que el espacio se encuentra precisamente *entre* quienes se congregan, por lo cual cada acción establece de alguna manera un espacio propio a la alianza que le ejerce. En ese sentido, Butler concuerda con la filósofa alemana en que “la alianza lleva consigo su propia localización, transponible en gran medida” (2012: 3). Esa *transponibilidad* está dada por lo que tiene la acción de universalizable, en cuanto que afecta localmente una reivindicación que excede el lugar preciso de la alianza. Al analizar algunas manifestaciones multitudinarias contemporáneas, como las sucedidas en la Plaza Tharir del Cairo en 2011, Butler advierte:

Para repensar el espacio de aparición con el fin de entender el poder y el efecto de las manifestaciones públicas de nuestro tiempo, necesitamos comprender las dimensiones corporales de la acción, lo que el cuerpo requiere y lo que el cuerpo puede hacer, sobre todo cuando tenemos que pensar en cuerpos congregados, en qué los mantiene allí, en sus condiciones de persistencia y de poder (Butler, 2012: 2).

La configuración de la acción, en este sentido, está en vínculo estrecho con el espacio de aparición. Ya habíamos planteado esta duplicidad en nuestra Tesis de Licenciatura, cuando analizábamos como acciones performativas de nuestro contexto la *Marcha de la rra*³ o la *Marcha de las Putas*⁴, de la mano de la resignificación subversiva que implica la apropiación de ambas caracterizaciones en principio peyorativas (Cf. Moretti, 2013). En estos casos, como de

3 En Córdoba y a partir del año 2007, se han organizado marchas anuales denominadas “Marcha de la gorra”. El principal convocante es el Colectivo Cordobés por los derechos de las Niñas, Niños y Jóvenes, también asociado a varios otros colectivos. El objetivo de las mismas no sólo es denunciar la exclusión que los jóvenes de escasos recursos sufren en nuestra sociedad, sino también visibilizar la resistencia a la aplicación del CF, y el abuso policial. La primer marcha se convocó bajo la consigna “¿Por qué tu gorra sí y la mía no?”: con ello se ilustraba la ponderación positiva de la policía (quienes usan la gorra del uniforme correspondiente) por sobre aquellos sujetos que, considerados “peligrosos”, son identificados negativamente -entre otros rasgos- por el uso de gorras. Así, una característica que condenaba a estos jóvenes estigmatizados por el acoso policial y la discriminación, se resignifica como bandera en esta aparición pública y colectiva. Los mismos a los que se les deniega la “libre circulación” por las calles del centro de la ciudad, marchan congregados por esas calles, reivindicando un derecho que se les niega. En este contexto, podemos decir que la figura de la gorra (como el ejemplo mencionado del término queer) “ha sido objeto de una ‘inversión significante’ que la ha investido a efectos políticos de una connotación afirmativa” (Mattio, 2008: 16).

4 En el mismo sentido que se expresó en la nota 3, puede pensarse la resignificación que hay en juego en la Marcha de las Putas, que pretende reivindicar el reconocimiento del trabajo sexual y visibilizar la violencia de género colectivamente reclamando y reivindicaciones bajo una denominación que naciera como insulto.

otro modo sucede con la caminata de las Abuelas de Plaza de Mayo, la aparición en el espacio público es la *primera* impugnación a la violencia que pretende circunscribir el derecho a circular por dicho espacio. La aparición es, aquí, fundamento de la política: “Para que la política tenga lugar, el cuerpo debe aparecer. Aparezco ante otros y otros aparecen ante mí, lo que significa que algún espacio entre nosotros permite que aparezcamos” (Butler, 2012: 3), apunta la autora señalando la simbiosis entre espacio y acción en una suerte de simultaneidad. Pero ese espacio no puede ser establecido por un cuerpo singular, pues se necesita del *entre* que proporciona la multiplicidad de cuerpos en ejercicio performativo.

Las alianzas no constituyen espacios ideales ni se dan en espacios ya-ahí sin más; antes bien, participan en la constitución de esos espacios como públicos y en tanto lugares de disputa, anclados en entornos materiales y en relaciones de interdependencia. Allí se aparta Butler del pensamiento de Arendt, en cuanto considera que hay formas de agencia política que surgen precisamente en aquellos ámbitos considerados pre-políticos o extra-políticos (2012: 5), y por ende, aquella *esfera de la necesidad* que involucra las eventualidades de los cuerpos congregados y que para Arendt era descartada al ámbito de lo privado, formaría también parte de la política. Ese pensamiento más allá de Arendt permite aventurar los cuerpos a experiencias políticas creativas, atentas a las condiciones y a las necesidades materiales –alimento, techo, protección, etc. Como se muestra en *Strella*, film sobre el que volveremos, es difícil pensar que esos cuerpos signados por la precaridad pertenecen a un ámbito exclusivamente privado: ¿Es privado el modo en que el cuerpo de una mujer trans es intervenido, precariamente, para poder encarnar el género deseado? ¿Es privada la forma en que resiste el cuerpo de su madrina a un cáncer terminal, lejos de cualquier asistencia médica, dependiente del contrabando de morfina para soportar el dolor? ¿Son privadas las condiciones de vivienda, salud, educación en las que perviven esos cuerpos presidiarios, trans, inmigrantes, precarizados? ¿Será privada la agencia que, aún condicionada por la norma, esos cuerpos empuñen para salir adelante, para reinventarse y relacionarse? El cuerpo así pensado tiene un doble vínculo con el espacio en cuanto es condicionado por él pero también lo (re)crea en el momento de la acción colectiva.

Butler recupera de Arendt la idea de que una alianza de “cuerpos” reclama dominio público, y actúa concertadamente en condiciones que requieren igualdad. Sin embargo, agrega que los cuerpos

allí manifestándose también tienen “necesidades, deseos y expectativas”; por lo mismo, en manifestaciones como las de la Plaza Tharir o, podríamos pensar aquí, en acampes como el que resistía la instalación de Monsanto en Malvinas Argentinas⁵, esos cuerpos también organizan sus necesidades más básicas, sus condiciones de persistencia fisiológicas, y por ello ingresan en una organización política y territorial determinada. Por ello,

[n]o podemos situarnos en el espacio cerrado y bien alimentado de la polis, donde todas las necesidades materiales son de alguna manera atendidas en otros lugares por seres cuyo sexo, raza o condición les hace ilegibles para el reconocimiento público (Butler, 2012: 21).

Las necesidades materiales toman aquí un carácter público; en realidad, lo que se pone en cuestión es la misma distinción entre público y privado. ¿Cuál es el marco que distingue estos ámbitos, y qué implicancias tiene? Arendt analizó muy bien el modelo de la polis, donde el *oikos* representaba el espacio privado donde se discutía la “economía”, el reino de la necesidad, y el público, la *polis*, donde se jugaba la política. Ahora bien, en ese orden hay cuerpos que quedan relegados a lo privado, a lo extra-político. Como sabemos, la democracia griega preveía los esclavos, que sin gozar de los derechos de ciudadano podían ocuparse en cambio de ese ámbito de la “necesidad”, como los extranjeros y las mujeres. En este punto, Butler llama la atención sobre la visión de género de Arendt, que al recuperar este escenario antiguo coloca al cuerpo femenino por fuera del espacio político (público): “el cuerpo está dividido entre uno que aparece públicamente para hablar y actuar, y otro, sexual y trabajador, femenino, extranjero y mudo, generalmente relegado a lo privado y a la esfera pre-política” (Butler, 2012: 12). Desde una perspectiva feminista, Butler en cambio ha tematizado el lugar y las posibilidades de encarnación de esos cuerpos femeninos o feminizados, trans, homosexuales, lésbicos, intersex, *queer*. Como veremos en *Strella*, son estos cuerpos disidentes los que impugnan la hegemonía heteronormativa y neoliberal, que marca los personajes en sus posibilidades laborales, afectivas, cotidianas.

5 Durante un período de aproximadamente dos años (2014-2016), en la localidad de Malvinas Argentinas de la Provincia de Córdoba se estableció un acampe para impedir el emplazamiento de una sede de la multinacional Monsanto, como modo de resistencia a políticas neoliberales de la siembra, que implican altos niveles de contaminación ambiental, explotación de la tierra y trabajo precarizado.

Ante un panorama de exclusión y precarización de ciertos cuerpos, cabe preguntarse por el *status* de quienes no llegan a ser reconocidos como sujetos de la política, aquellos que quedan fuera de la posibilidad de actuar, excluidos de la pluralidad que cuenta en la esfera de lo público y, por tanto, de lo decible. Ya no es posible pensar estos cuerpos como desprovistos de poder; antes bien, están fuertemente marcados por el poder, precarizados por el Estado, el Mercado y sus relaciones. Por lo mismo, es interesante poner en cuestión la distinción que les sitúa por fuera del ámbito de lo público y de lo político. La acción necesita de sustentos materiales, pero muchas veces justamente se lucha por tales sustentos: la materialidad y las necesidades a ella asociadas son, entonces, parte de la esfera de lo político.

Las críticas butlerianas a Arendt iluminan la puesta en discusión de la distinción público/privado, y también podríamos decir por extensión que permite discutir la dicotomía individual/colectivo. En este último sentido, subrayamos que desde una ontología social corporal, un cuerpo nunca actúa “solo”:

[C]uando una persona transgénero camina por la calle el derecho que ejerce en forma corporal no sólo pertenece a esa persona. Hay un grupo, tal vez una alianza, caminando allí, se vea o no se vea. Tal vez podemos calificar como *performativo* tanto este ejercicio de género como la demanda política en él encarnada de igualdad de trato, de protección contra la violencia y de disponer de la posibilidad de desplazarse en el espacio público, con (y dentro de) esta categoría social (Butler, 2012: 20).

Así, aunque ejercer el derecho a circular sea distinto a manifestarse colectivamente, en ambos casos hay cierta alianza subyacente que otorga las condiciones de posibilidad para que esa circulación sea posible. El “individuo” está ya siempre vinculado con un otro u otros, que le desposeen al tiempo que le posibilitan.

El duelo, marca de un cuerpo expuesto

No digo para el artesino ¿qué quedará para la vida?

Qué rastro, qué mínima señal...

Hugo Gola, *Filtraciones*.

La posibilidad de pensar las alianzas desde la ontología butleriana, en que cada cuerpo es posible por la existencia previa de tantos otros, habilita un enfoque alternativo sobre la cuestión de la agencia. Las alianzas pueden pensarse a partir de una condición de precarización compartida, que habilita esa congregación entre cuerpos que se reconocen desposeídos. La noción de *desposesión* constituye el eje de uno de los últimos libros de Butler, en diálogo con Athena Athanasiou (2013)⁶. La ambigüedad de la noción puede ser leída analíticamente en una doble valencia, y reconocemos en ella un potencial para cuestionar las bases del individualismo posesivo que caracteriza al marco neoliberal. Esta crítica atañe tanto a la concepción de autonomía y al principio de individuación, como a la idea misma de propiedad, asociados a la concepción liberal del sujeto.

Precisamente en *Dispossession*, Butler y Athanasiou tematizan la agencia en su relación con la performatividad, concepto fundamental para esta constelación de nociones. Al menos desde 2001, luego de los atentados del 11 de Septiembre, Butler le ha prestado especial atención a los gestos performativos que se dan en ocasión de duelo público. Las investigaciones de la cubana Dieguez Caballero recuperan esta preocupación, especialmente en su libro *Cuerpos sin duelo* (2014): allí se pregunta si el arte puede aportar algo a los procesos de duelo público, en los casos en los que las vidas no son reconocidas o ni siquiera están los cuerpos para ser velados.

Dieguez investiga performances teatrales y también situaciones públicas como marchas o protestas, en el panorama latinoamericano. En particular, la autora se enfoca en los casos en que, como decíamos, los cuerpos han sido desaparecidos o están ausentes; es el caso de los desaparecidos en dictaduras militares como en Argentina, los muertos por la situación de narcotráfico en Colombia, las “Muertas de Juárez” o los antecedentes en México de desaparecidos como los 43 de Ayoczinapa, entre otros. Fotografías, performances y teatralidades “espontáneas” sirven a la autora para preguntarse

6 Las traducciones de las citas de *Dispossession* son propias.

por las posibilidades de representación, y por el lugar de ésta en un territorio convulsionado por la muerte y la desaparición. Estos gestos performativos que intentan desplazar los marcos de opresión y muerte hacia algún tipo de vinculación comunitaria, pueden ser pensados como modos de la agencia en tanto resignificaciones subversivas en un marco de violencia estatal extrema.

Cabe aclarar que las reflexiones de Diéguez son sobre “el modo en que la violencia ha penetrado las representaciones estéticas y artísticas” (2014: 30); si bien la coyuntura la llevó a analizar escenarios *cotidianos*, en particular en el marco de situaciones de violencia extrema y desaparición de cuerpos, no hay que pasar por alto que piensa estos escenarios y prácticas desde la óptica de la representación, y de las prácticas artísticas que trabajan con el dolor. Es también desde una mirada sobre la representación que, más adelante, expondremos algunas observaciones sobre el film griego *Strella*: encontramos allí tematizado el duelo en escenarios de precarización, y en el marco de lazos disidentes que proponen lo que podríamos pensar como “familias elegidas”, lejos del tradicional requisito (religioso, médico, legal) de la sangre. La protagonista llora su madrina trans, y la escena la muestra expuesta: desfondada por la pérdida pero también en comunidad con otras compañeras que dibujan otra constelación de vínculos posibles.

En sus investigaciones, Diéguez cita tanto *Vida Precaria* (2004) como *Marcos de Guerra* (2009), y más allá de su interpretación particular del concepto de performatividad, creemos que da un giro sumamente interesante a la noción de *exposición*, tan cara a la ontología corporal butleriana:

La ex/posición –ponerse, posicionarse, mostrarse– como acto imprescindible en la vida social y su alta disposición teatral, ha sido abruptamente superada por la sustracción de los cuerpos, la realidad irreversible de la desaparición, sin ninguna posibilidad de juegos semánticos por la anulación o sustitución del prefijo. Ex/puesto es también el pasado de una presencia que ha sido vulnerada, de un cuerpo que ya no es visible, que ya no puede estar ante la mirada, ante nosotros y los otros (Diéguez, 2014: 32).

Este doble sentido de la ex/posición que encuentra Diéguez resulta muy productivo, en cuanto abre a otros sentidos de la ontología social corporal: como cuerpos estamos siempre expuestos, pero –y a través de la precarización, que tensa la vulnerabilidad y

fuerza la desposesión— algunos cuerpos son violentados hasta perder sus formas, convertirse en objetos codificadores de mensajes, o hasta desaparecer. Estar ex/puesto de este modo, con esa barra que fragmenta y violenta la palabra, es estar expuesto a la violencia extrema, precarizado, atacado en los lazos fundamentales de la vulnerabilidad común.

Preocupada por los *cuerpos sin duelo*, la autora cubana vuelve sobre la apreciación butleriana de una *distribución diferencial del duelo*, aquella que después de los atentados de las Torres Gemelas convertía en héroes⁷ a las víctimas y alentaba unos obituarios mientras que prohibía otros, reivindicaba el duelo público por unas vidas y ocultaba otras, como las de los palestinos, temática que Butler ha tratado en numerosas oportunidades. El contexto apremiante de la actualidad de México es el punto del cual parten las reflexiones de Diéguez y hacia el cual pretende volver su tarea crítica. La problemática de la violencia del narcotráfico, las luchas indigenistas y otros movimientos sociales impunemente perseguidos y violentados por las fuerzas de seguridad, son parte de un panorama preocupante que la autora enmarca en el contexto latinoamericano más amplio que incluye desaparecidos por las últimas dictaduras militares, muertos en conflictos entre FARC y paramilitares en Colombia, etc. Es en esos escenarios que Diéguez echa a rodar los conceptos butlerianos, como también de Walter Benjamin, Victor Turner y Achille Mbembe por ejemplo, en un ejercicio de traducción situada que le permite expandir las nociones hacia territorios diferentes. Así, por caso, piensa la autora en el modo en que algunas manifestaciones en México posteriores a muertes impunes, o la obra artística de la colombiana Erika Diettes, lograron instalar “el ritual público de nombrar y lamentar a los muertos” (Diéguez, 2014: 35). También Butler y Athanasiou recuperan experiencias latinoamericanas como la de Madres de Plaza de Mayo en tanto este tipo de expresiones logran transformar una pérdida individual en duelo público. Esto no implica, para la filósofa, la reabsorción de una pérdida particular en una más general, sino antes bien la inextricabilidad de ambas experiencias de pérdida:

“De alguna manera, las ‘madres’ —que incluyen a muchas personas que caminan con ellas, incluso hombres— se rehúsan a permitir

7 Por otra parte, es importante el cuestionamiento a la figura de héroe en cuanto desconoce la vulnerabilidad de los caídos y sólo sirve como argumento de un recrudescimiento de las fronteras y la violencia que éstas implican (Cf. Butler, Athanasiou, 2013: 158).

que los desaparecidos se conviertan en pérdidas negadas de la nación. Pero también le dan presencia corporal a la demanda ‘nunca más’” (Butler, 2013: 157).

Esa presencia física es ineludible a la hora de pensar las políticas de la calle, aún cuando no se ignoren fenómenos como los medios masivos de comunicación y las redes sociales.

Para Athanasiou, experiencias como las de Madres de Plaza de Mayo, *Women in Black*, Las Muertas de Juárez entre otras, en cuanto duelos públicos a la vez que encarnados en la presencia corporal, ofrecen una clave “para discutir los modos en que los marcos de desposesión se convierten en una ocasión performativa para (...) acciones de desesperación o disenso político, tanto individuales como concertadas” (2013: 143). Así, la promesa de lo performativo (que da nombre a un capítulo de *Dispossession*), parece cifrarse en esas acciones de disenso, marcadas por la performatividad en cuanto impugnan la normatividad y su violencia intrínseca sobre los cuerpos desposeídos forzosamente, o, podríamos decir también, precarizados por esa violencia. Es la performatividad que Diéguez busca detectar en las teatralidades *para dar muerte y encontrar un lugar para la vida*, en esa resignificación que desde el arte puede darse a un duelo incompleto o forzosamente impedido. Sin embargo, y como bien resalta Canseco, no es sólo el duelo el lugar para pensar las posibilidades de un cuerpo expuesto, interdependiente, precario.

Strella, la agencia como promesa

-J: *What is the most extreme thing you have ever done?*

-M: *My self!*

Mina Orfanou

La ontología social corporal da cuenta de cuerpos afectables y ya siempre dependientes los unos de los otros, pero no únicamente en relación a la experiencia del duelo. También son habilitantes otros modos del éxtasis corporal, en cuanto le pone fuera de sí y patentiza la interrelacionalidad fundamental. La pasión sexual, y la furia política, son otras formas del éxtasis, la exposición y la vulne-

rabilidad a partir de la cual también es pensable la agencia performativa.

En el diálogo plasmado en *Dispossession*, Butler y Athanasiou abordan una discusión en relación al film *Strella*, del director Panos H. Koutras. Filmado en 2009 en Grecia, mayormente en Atenas y el Peloponeso, el film relata un encuentro entre Yiorgos, quien acaba de salir de la cárcel, y *Strella*, una joven trans trabajadora sexual e imitadora de María Callas. La película presenta una reinterpretación contemporánea del mito edípico, poniendo además en juego la disidencia sexogenérica, y habilitando la discusión sobre la desposesión desde la erótica. Yiorgos y *Strella* devienen amantes, pero resultan también ser padre e hijo/a: como bien apunta Athanasiou, “[e]n *Strella*, la genealogía queer problematiza y redefine historias dominantes de memoria, deseo y alianza sexual” (2013: 57). Al igual que en los estudios de Diéguez, las apreciaciones sobre el film deben considerarse en el marco de la representación: el análisis versa entonces sobre escenas y personajes bajo el filtro de la producción artística.

En la primera escena, Yiorgos sale de la cárcel, y una vez fuera se establece en un hotel barato de Atenas. Las tomas que muestran la ciudad dan cuenta del contexto de una Grecia atravesada por los albores de la crisis de 2008. Al mismo tiempo, deja entrever una pobreza mucho más vieja, el vértice de una ciudad que se devela así tercermundista, precarizada por un estado débil y un marco de mercado neoliberal. De hecho, los aportes de Athanasiou, ella misma griega, tienen un tinte materialista y una óptica de subalternidad que han acercado la discusión con Butler mucho más a las realidades latinoamericanas. Las escenas del film que muestran exteriores, casi siempre *travellings* que siguen el andar del personaje, muestran un paisaje urbano con casas ocupas, mercados, hoteles de dudosa categoría, basurales, vagabundos durmiendo en la calle. El contraste se marca mucho más adelante cuando *Strella* es convocada por un cliente (que no será otro que Yiorgos, sabremos luego) a un hotel de alta categoría, desde donde se ve la Acrópolis, otro trasfondo del film que tangencialmente evoca esa Grecia Antigua. Otro componente de la sociedad griega que la película visibiliza, aunque en segundos planos, son los inmigrantes transitando las calles y trabajando en puestos de comercio. Elementos todos de un entorno que se evidencia precarizado, desposeído en el sentido privativo.

El nombre elegido por la protagonista, *Strella*, es un invento que contiene el nombre femenino *Stella* y la palabra *trella*, que en

griego evoca la locura⁸. Stella representa ambas caras de la desposesión: por un lado, como todo cuerpo, está desposeída en cuanto depende fundamentalmente de otros, es fuera de sí, su opción de vida y sexualidad tiene parte de sus condiciones enraizadas en su propio pasado familiar. El film también la muestra desposeída por el duelo, cuando su madrina que la cuidó desde los 14 años muere (teniendo un cáncer avanzado, se coloca parches de morfina en exceso y se suicida); luego del funeral la cámara nos muestra a Stella, ya sola, llorando desconsolada en las vías del tren, deshecha y expuesta por esa pérdida. Pero además, la protagonista está desposeída en el sentido privativo, y de hecho, lo están también el resto de los personajes: precarizados, privados de condiciones materiales como la vivienda –Stella aloja en su casa a amigos huérfanos, a su padre preso recién liberado, a su amiga trans que queda sola y sin hogar luego de la muerte de su madrina–, la salud –la medicación para la madrina enferma es traficada–, y la educación –hay algunas referencias al aprendizaje autodidacta e ironías sobre lo impensable de haber seguido los estudios.

Los matices de la desposesión aparecen de diversas maneras en el film, entre los planos generales que muestran esa ciudad devastada, la Antigua Grecia lejana como la Acrópolis vista desde una ventana, y primeros planos o planos americanos que acercan al espectador a esos cuerpos atravesados por la pasión, el duelo, la *precaridad*. Las escenas más definitivas entre Yiorgos y Stella están filmadas en interiores: se conocen en un pasillo de hotel, se reconocen desnudos entre luces y sombras en una habitación de la casa, discuten al descubrir Yiorgos su vínculo de parentesco en la cocina y la escena final los encuentra reunidos en el comedor decorado para la navidad. Esa intimidad que generan las escenas interpela al espectador, no en pos de una inclusión de esos cuerpos –encarcelados, trans, incestuosos, diversos– en la matriz heteronormativa, sino como esa *insurrección ontológica* que rescatamos de Butler: interpelación de cuerpos que irrumpen en la escena del reconocimiento, batallando por crear un lenguaje para lo que aún no se puede nombrar. flores afirma que “[e]l lenguaje es un estratégico campo de batalla, un sitio de pugnas en torno a los modelos de (in)inteligibilidad del mundo, de los mundos” (2013: 78); en ese sentido, el film es un territorio con un lenguaje visual, unas condiciones de rodaje (la protagonista Mía Orfanou, por ejemplo, es actriz ama-

8 Trela: acceso de furor, frenesí, locura. En <http://dict.com>

teur), unas elecciones sobre la forma y las técnicas de filmación que por su parte batallan por otro marco de lo visible, de lo inteligible y esperable en una pantalla de cine. Hay a su vez el lenguaje que encarnan los actores, donde lo decible es tensionado hasta el extremo en busca de esa interrupción de violencias de género, eróticas y de parentesco.

Una vez revelado el vínculo padre-hijo/a entre los amantes, Strella tiene una conversación con su madrina Mary, a quien cuida en su convalecencia. Mary es quien ha *adoptado* a Strella desde que huyó de su hogar, y representa en parte esa “familia elegida”, una vez que la familia tradicional se sabe imposible y desfondada, testimonio de que otros vínculos son aún posibles. Mary le dice que jamás ha oído semejante cosa —a pesar de que el amor de su vida ha sido su tío— “ahora lo he visto todo, ya puedo morir”, dice como reafirmando que el incesto de Yiorgos y Strella es el límite de lo posible. Sin embargo, Strella no se resigna a volver a perder a su padre, aún no sabiendo bajo qué forma conservar el lazo:

Mary: ¿Qué quieres decir, puta loca? ¿Quieren vivir felices juntos?! ¿Vivir dónde? ¿Cómo? ¿Como padre e hija? ¿Como una pareja? ¿Como qué?! (...) Es una *hybris*, como nuestras antiguas hermanas griegas solían decir, Sófocles, Eurípides...

Strella: ¿Quiénes eran esas señoras? ¿Eran también trans?

Mary: No te rías de mí... ¡No podemos hablar de esto mi niña! ¿No lo ves? (Imita:) Oh estoy saliendo con mi padre, y estamos pasándola bomba, y al final nos casaremos y tendremos un hijo también. ¡Menos mal que eres trans! (...) ¿Cómo pueden seguir?!

Strella: ¡Nos amamos!

Mary: ¿Como qué?

Strella: ¿Importa, llegados a este punto?

Mary: ¿Qué crees, importa?

Strella: No lo sé...

Ese *no saber* de Strella deja abierta la escena, en la que Mary le

habla desde el límite de la vida con la muerte, intentando hacerla entrar *en razón*, incluso apelando a las leyes divinas y la venganza de los dioses, la *hybris*, por si las leyes del derecho y las normas humanas no alcanzaran.

La vehemencia con que le habla Mary, en lo que será su última aparición durante el film pues luego muere, manifiesta la dureza del mandato contra el incesto, esa ley que organiza nuestras sociedades occidentalizadas desde tiempos inmemoriales. Por fuera de esa ley, es imposible el lenguaje, “no podemos hablar de esto” -dice la madrina-, no hay palabras para eso que acontece. Sin embargo, Strella no sigue la discusión en términos de mejores argumentos: sus respuestas son desde el amor, y desde la apertura, no sabe cómo seguirá el vínculo con su padre/amante, ni cuál será la forma que podrá tomar ese amor. El lazo que une a Yiorgos y Strella desafía el orden simbólico basado en la prohibición del incesto, atravesando a su vez la disidencia sexogenérica. Acerca de ello, afirma Athanasiou:

En la escena del *coming-out* de Strella como transgénero a su amante/padre, la Ley del Padre es desplazada justo cuando los amantes (padre macho e hija transgénero) están emergiendo en un orden simbólico post-Edípico, más allá de la herencia y la desheredación genealógica, más allá de la posesión y desposesión (Butler, Athanasiou, 2013: 57).

Ya Butler, en *Deshacer el género* (2006), se preguntaba por la figura del incesto en cuanto articula de manera fundante y fundamental el reglamento del género. Allí se proponía aportar a un estructuralismo *queer* de la psique, que se cuestionara seriamente “las consecuencias de convertir ciertas nociones del parentesco en eternas y elevarlas después al estatus de las estructuras elementales de la inteligibilidad” (Butler, 2006: 75). En este sentido, la filósofa planteaba las dificultades que presenta el establecimiento de reglas regulatorias del deseo en un marco que se suponga inalterable, necesario, eterno: allí no hay lugar para pensar otras posibilidades del género, ni otras condiciones que habiliten cuerpos y lazos disidentes. Desde una visión estructuralista clásica, pero también desde el psicoanálisis lacaniano⁹, los marcos de inteligibilidad son demasiado estrechos y pesados para pensar la diversidad de mundos posibles del

⁹ Al respecto, Butler presenta las continuidades entre estructuralismo y psicoanálisis, que tradujo la noción de “cultura” de Levi-Strauss por el concepto de lo “simbólico”, ambos en algún sentido universales y atemporales (Butler, 2006)

género y el parentesco.

El film *Strella*, en cambio, permite en su planteo una cierta “apertura a la impugnación cultural de la inteligibilidad del parentesco” (Butler y Athanasiou, 2013: 59). Así, comenta Athanasiou que dicha impugnación

Abre posibilidades para modos de vida que no tienen lugar inteligible en las estructuras heteronormativas de parentesco. (...) Como tal, no es reducible a un marco liberal de tolerancia calculable, o a formas típicas condescendientes de reconocimiento cuyo principal objetivo es extender el control regulatorio sobre la inteligibilidad de los sujetos (2013: 59).

Podemos entonces pensar, con ambas autoras, que el film griego interrumpe el canon heteronormativo, en el sentido de *interrupción* de Valeria Flores: impugna el marco de inteligibilidad hegemónico que define qué sujetos y qué relaciones son factibles de ser reconocidas. Esa interrupción “consiste en insertar un corte en una conversación, un modelo, un acto, un movimiento, una quietud, un tiempo...y abrir la posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento” (Flores, 2013: 23); así el film interrumpe lo esperable, la forma de filmar desnudos eróticos, la prohibición del incesto: en una escena iluminada suavemente por luces de colores y sombras, Yiorgos y Strella se juntan desnudos en medio de la habitación, sus sexos enfrentados, y se abrazan de un modo en que la eroticidad no pasa por el acto sexual. Más tarde, Yiorgos es el primero llamado a “ver”, a reconocer, cuando Strella se devela como es, tan otra que aquel hijo que él esperaba: “¡Mírame! ¿Acaso me parezco a tu hijo Leonidas?”, y la pregunta reafirma que en alguna medida son dos desconocidos. Pero también el espectador es interpelado, pues cuando el relato parece asentarse en la historia ex-presidiario / mujer trans, el espectador se entera del lazo filial que les une, y es llamado a pensar sobre ese incuestionable tabú del incesto.

En el final del film, vemos una reunión navideña¹⁰ en casa de

¹⁰ Luego de escrito el presente trabajo, se estrenó *Tanjerine* (Sean Baker, EEUU, 2016), film que pone en escena una Navidad poco convencional. Las protagonistas, dos amigas trans que se encuentran luego de que una salga de cumplir una condena, abren el film compartiendo una *donna* como símbolo de una Navidad disidente: sin familia tradicional, sin comida abundante, y dando comienzo a una jornada con muy poco espíritu festivo. Sin embargo, un lazo fraterno entre ambas se consolida a lo largo del film.

Strella. Una bebé ajena, Yiorgos, ex amantes, ex-presos, la protegida de Strella... Como bien apunta Butler, hay quienes preferirían que el film terminara antes de esa escena: ven en ella el riesgo de la normalización, a través de la figura de la familia. Preferirían que acabe en el momento trágico. En todo caso, ya en el comienzo las palabras de Strella expresan el ánimo de la película a este respecto: “¡Familias! El castigo de los trans”, le oímos decir. Sin embargo, la recomposición de esa pequeña comunidad está signada por un parentesco queer, que no es la normalización de los vínculos sino la impugnación de ese orden simbólico: si Strella y Yiorgos han podido sostener un lazo, quizá no es tanto como padre e hija sino como ex-amantes, que como todo parentesco queer “ha sido forjado por lazos entre ex-amantes” (Butler y Athanasiou, 2013).

Strella: en este renombramiento, Butler avisora un momento de *poiesis*, una forma específica de poner a rodar el juego performativo impugnando a la vez la norma y el nombre. La filósofa afirma aquí que nombrar “no sólo es un sitio de trauma, sino también potencialmente una estrategia de mimesis subversiva” (Butler y Athanasiou, 2013: 139). Escenas en el bar donde Strella trabaja, con compañeras actrices y travestis, develan una alegría en su emponderamiento, en su autopoiesis, que si no revierte, sí desafía las prohibiciones y la violencia de la heteronormatividad. Sus cuerpos paródicos subvierten la violencia de la norma. La subversión como posibilidad es lo que las filósofas anuncian como el heraldo de la tormenta, *la promesa política de lo performativo*, cuando los marcos de desposesión se convierten en ocasión para acciones de disenso político. Así, Strella (y también Orfanou, en su propia creación de sí) parte de esa doble desposesión que signa su cuerpo y es allí que puede resignificar subversivamente, disentir, performar.

Como dirá Athanasiou, no pueden pensarse los modos de disenso político sin nombrar su calidad de *heraldos*. Para estas pensadoras, la posibilidad de lo performativo es siempre en clave de promesa; por lo mismo, la agencia o acción —en un guiño a Arendt— siempre tiene algo de imprevisible, incalculable. Esa incalculabilidad puede pensarse en relación a lo concertado de la agencia, a esa pluralidad que la posibilita. Y allí, inevitablemente, algo escapa a lo previsible, como dijera Derrida:

Hay que acechar en todas partes los efectos del cálculo económico, aunque más no fuera por saber bien dónde estamos afectados por *el otro*, es decir, por lo imprevisible, por el acontecimiento, que, en

cambio, es incalculable: *el otro* responde siempre, por definición, en el nombre y la figura de lo *incalculable* (Derrida, 2009: 59-60).

Heraldo incalculable en su lazo íntimo con el otro, el cuerpo aparece así una “ocasión performativa turbulenta” (Butler y Athanasiou 2013: 179). El disenso, la resignificación, las interrupciones de los procesos de precarización, siempre han de estar encarnadas en cuerpos, y hay en esa prerrogativa una materialidad que resulta muy interesante en tiempos altamente virtualizados. De todos modos, hay que recordar que el carácter público de la acción no implica desterrar lo que para Arendt era la “esfera privada”. Las necesidades que atañen a esos cuerpos congregados en las calles o plazas o acampes, son también parte de la organización política y de la conformación particular de un espacio común. Esto no quiere decir que todo lo que atañe a la vida privada esté forzosamente expuesto, al menos en términos políticos, pero sí impugna el dualismo de la política occidental más ortodoxa, habilitando así nuevas fisuras y espacios de interrupción.

Ensayo de velocidades: crítica y pensar aventurero

Con Diéguez hemos dicho que el cuerpo –nunca acabadamente “nuestro”– se encuentra siempre, aunque diferencialmente, expuesto. Esa exposición es la que impugna también la distinción público/privado, pues no hay ese individuo autónomo que puede proclamarse en un terreno totalmente privado. Somos fundamentalmente interdependientes, del otro pero también de un determinado medio. Nos demoramos en la siguiente cita de Butler:

Como cuerpos, estamos expuestos a los demás, y si bien esto puede ser la condición de nuestro deseo, también plantea la posibilidad de sojuzgamiento y crueldad. Esto es resultado del hecho de que los cuerpos están estrechamente relacionados con los otros mediante las necesidades materiales, el tacto, el lenguaje y toda una serie de relaciones sin las que no podemos sobrevivir. Que la propia supervivencia esté tan estrechamente relacionada es un riesgo constante de la sociabilidad: es su promesa y su amenaza (Butler, 2010: 93).

Esta cita recupera un tono materialista en cuanto la ontología que la autora propone es siempre corporal; por lo mismo, y a la luz de su noción de *vida*, las condiciones de posibilidad, prosperidad y perdurabilidad son materiales tanto como relacionales. Por caso, Strella, Yiorgos, Mary y las otras personajes del film exponen constantemente una precaridad en sus condiciones de vida, lo habitacional, los accesos a la salud y educación, los modos creativos en que suplen faltas a través de agenciarse entre ellas otros aprendizajes, labores y lazos afectivos. Esta relacionalidad incluye, de manera imprescindible, “la dependencia de condiciones infraestructurales y de legados del discurso y del poder institucional que nos preceden y condicionan nuestra existencia” (Butler, s/f: 8). El anclaje en las condiciones resulta una especificidad fundamental de su pensamiento cuya potencia, creemos, debe explotarse en cuanto sea posible. Por otra parte, la paradoja normativa tiene su correlato en relación a la materialidad: “No podemos actuar sin apoyos, y sin embargo tenemos que luchar por los apoyos que nos permitan actuar” (2012: 2); pensemos por caso lo que sucede cuando cuerpos precarizados, como los que vemos representados en *Strella* pero que bien podrían ser en Argentina, reclaman otra atención médica, o posibilidades laborales para la supervivencia, al tiempo que son esos cuerpos desposeídos de salud y salarios fijos los que se alían para efectuar los mismos reclamos.

Aún en un panorama incierto y violento, creemos que puede intentarse un pensamiento potente a partir de un cuerpo permeable a la alteridad, que habita contradictoriamente la paradoja normativa. Es de nuevo Derrida quien nos recuerda que la promesa reside allí donde se agazapa la amenaza; las normas de la sociabilidad amenazan la supervivencia pero es en esa sociabilidad que pueden aliarse los cuerpos precarizados. Por eso para Butler, de las luchas más importantes que hay son las que cuestionan las ‘normas comunes’ preguntándose de quién son las vidas que no están allí incluidas, a lo que podemos agregar, ¿a qué precio las acatan las vidas que sí se incluyen? La filósofa afirma que estas preguntas implican cuestionar las exclusiones explícitas de las normas de lo humano, o, en otras palabras, criticar el marco¹¹ de inteligibilidad de lo humano. Esta actitud crítica que pretende poner a circular los marcos para en su movilidad dar con la fisura, es una forma de la performatividad que

11 La filiación de esta noción puede rastrearse en Derrida, J. *La Verdad en Pintura*, Paidós: Buenos Aires. Allí, el autor presenta las nociones de *ergon* y *parergon*, de gran influencia en la noción butleriana de *marco* (y su antecedente teórico, el concepto de *matriz* de inteligibilidad).

la autora expresa como *enmarcar el marco* (Cf. Butler, 2010). La performatividad puede aparecer como una subversión posible ante la violencia normativa, un modo de interrumpir el espiral de violencia ejercida diferencialmente contra ciertos cuerpos.

¿Qué hacer con esa violencia, activada en tantos niveles de los vínculos de interdependencia? Una violencia normativa que puede ser reconocida en la precarización desde el Estado, pero que también se itera y reproduce en las normativas que enmarcan nuestros duelos, nuestra pasión erótica, nuestros vínculos de parentesco. Ante esta violencia Derrida se formulaba una doble cuestión: “¿Qué hacer de la pregunta qué hacer?” (2011). Desde una perspectiva de la deconstrucción, la cuestión toma un *parcours* particular, que nos lleva a reconsiderar la anquilosada distinción entre hacer y pensar, que desde la Escuela de Frankfurt ya se pusiera en cuestión a la hora de borrar la frontera entre teoría y praxis. Para el filósofo, *pensar* es lo que hay que hacer; tanto como pensar lo que hay que hacer ante lo que viene, ante el evento por venir. Por eso esta tarea, reinterpretada a la luz de las urgencias actuales, resulta imperativa y demanda una alianza entre el accionar y el pensar, en nuestro propio aquí y ahora.

Al comienzo del texto, Derrida trae a colación la siguiente *respuesta*: “...a la pregunta qué hacer (...) entre otras cosas Lenin contesta, y con precauciones interesantes, ‘es preciso soñar’” (2011: 30). ¿Qué viene a hacer aquí el sueño? En primera instancia, vuelve a distanciarnos de la razón egológica que pretende resolver todo calculadamente. Impugna colateralmente la figura del sujeto voluntario, autónomo e independiente que decide en plenas facultades cualquier acción. Recordemos esa interrupción reiterada en *Strella*: en escenas salteadas, Yiorgos sueña con una ardilla –disruptiva también en lo formal: son las únicas escenas en dibujos animados– que va modificando su actitud según se suceden los acontecimientos; presencia inquietante que nos mantiene alertas aún cuando intentamos eludir racionalmente el conflicto. En el sueño, nos vemos arrojados a ese cuerpo que Butler describe como siempre fuera de sí, desposeído y, aquí, lanzado a un plano más allá de lo puramente racional. Pero hay un *plus* importante que otorga el sueño a estas preguntas que nos orientan y nos pierden a la vez. Más adelante otra cita de Lenin: “El buen desfase, el buen sueño, se da cuando mi sueño, cito, ‘va más rápido que el curso natural de los eventos’ o aún, llega a ‘adelantarse al presente’” (2011: 37). Esta idea del sueño de misión anticipatoria, distinto al que meramente rememora y

tiene su ancla en el pasado, pone la *respuesta* de Lenin en el ámbito del *por-venir*. Es preciso soñar hacia adelante, soñar más allá de lo calculable en el estado actual de cosas, dar un paso en el sentido del *pensamiento de aventura*, “sin el que no hay porvenir y ni siquiera evento político” (Derrida, 2011: 37).

Ese pensamiento de aventura puede extrapolarse a la tarea crítica, ese llamado butleriano a enmarcar el marco, que pretende amalgamar las tareas del pensamiento y la práctica. En su conferencia en la Universidad Tres de Febrero del 2015, Butler defiende que toda argumentación política descansa sobre definiciones que representan modos abreviados de la teoría. En ese sentido, la teoría debe volver críticamente sobre sí misma, tomarse el tiempo –disminuir la *velocidad*– a pesar de las urgencias y preguntarse sobre los supuestos de sus reivindicaciones y argumentos. Es así que la teoría que se avoca a esa tarea aparece en Butler como una segunda modalidad de la política. La teoría ha de considerarse siempre constituida históricamente, y esa historia está a su vez atravesada por batallas –batallas que, por otra parte, están cifradas en una lucha por la hegemonía. Teoría, historia y hegemonía están entonces entrelazadas en un mismo campo de fuerzas que actúan conjuntamente en el terreno de la política, y es situados en esa historia que hemos de disputarle los sentidos a los marcos hegemónicos, que de modo violento marcan y excluyen ciertos cuerpos, dolorosos de encarnar, desposeídos doblemente y privados de reconocimiento. En ese marco, podemos decir con Butler:

La reflexión crítica actúa como una intervención en este campo constituido precisamente cuando abre los términos, librándolos de su aferrada posición en el discurso. Esta intervención crítica no cambia por sí misma el mundo, pero no estoy segura de que el mundo pueda cambiar sin ella (2015: 3).

La defensa de un trabajo crítico sobre la teoría justamente implica la situacionalidad de los cuerpos: para que haya política, los cuerpos deben *aparecer*. Y aparecer significa también irrumpir en los discursos, tomar la palabra, interrumpir el lenguaje homogéneo y vacío del marco neoliberal actual. La violencia de los marcos reside en el modo de responder a la pregunta de quién puede aparecer, a las normas de reconocimiento que deciden quién queda fuera de la definición de lo humano, de lo decible e inteligible. Por eso, y como nos dice valeria flores,

[E]s el territorio de las prácticas, de los modos de hacer que se inscriben en modos del pensar, lo que hay que alterar. Descomponer, desmontar, desnombrar, deconstruir, como ejercicios críticos de inmiscuirse en esos silencios que cada identidad construye en las sombras que toda luz proyecta, en esos blancos que toda escritura genera, en esa indecibilidad que todo régimen del decir provoca (flores 2013: 23).

El film que aquí trabajamos funciona como disparador para estar alertas a las violencias normativas y sus inscripciones en nuestros cuerpos, así como a los modos en que las reiteramos y reproducimos. Disparador, a su vez, para pensar formas de la agencia, en cuanto disidencia en los modos de nombrarse, vincularse, aliarse. *Strella* es un modo de volver sobre la desposesión, la forzada pero también la común, que recuerda que los cuerpos nunca están del todo solos. Más allá de habérselo o no propuesto, el film no sólo horada una de las prohibiciones más anquilosadas de nuestra sociedad, sino que interrumpe el discurso paralizante que sólo muestra los efectos de la precarización desde la perspectiva de la víctima. El primer plano está dedicado a ese rostro bello de *Strella*, aunque no convencional y precarizado, que puede darse un nombre y unos lazos afectivos, un oficio y una pasión, aún en el marco de la opresión, como toda subversión que se sabe no más, ni menos, que performativa.

En la *estela* de este film, agregamos que se vuelve imperativo ir más allá de lo pensable, aventurarse hacia adelante impugnando la vigilia de la razón, y en ese trayecto con-otros tomar la palabra, las imágenes, hacerlas circular, apostando a una definición hospitalaria, no clausurada y siempre nueva de lo que es ser “humano”. Esta tarea nos desafía a repensar desde la crítica qué significa aliarse en sitios inesperados, no planificados, por momentos lejos de la institución y los dibujos del Estado, y en qué medida podemos seguir creándonos en un ejercicio performativo continuo. Y habilitar nuevos recorridos, otras prácticas y diversos enlaces para resistir e interrumpir la violencia de estado, la violencia económica y las políticas de precarización, desplazándonos hacia otras formas de hacer comunidad y *hacer-nos* en comunidad.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Referencias Bibliográficas

- Butler, J. (2015) “Bodies that still matter”, Buenos Aires: Un-tref (en prensa)
- Butler J., Athanasiou, A. (2013) *Dispossession: The performative in the political*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (2012) “Bodies in Alliance and the Politics of the Street” en *Trasversales*, N. 26
- Butler, J. (2009) *Frames of War. When is life grievable*. New York: Verso.
- Butler, J. (2006) *Deshacer el género*, Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2011) “¿Qué hacer de la pregunta qué hacer?”, en *El tiempo de una Tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptual*. Anthopos Editorial: Barcelona.
- Derrida, J. (2011) *Pasiones*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Dieguez, I. (2014) *Cuerpos sin duelo*, Córdoba: Documenta Escénicas.
- Flores, V. (2013) *interrucciones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Moretti, I. (2013) *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler*, Trabajo Final de Licenciatura en Filosofía, FFyH, UNC.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

**Gubernamentalidad y agencia resistente
Consideraciones biopolíticas en la
obra reciente de Judith Butler**

•
Eduardo Mattio

es puto feminista. Es licenciado y doctor en filosofía. Es docente en la Escuela de Filosofía e investigador del Área de Filosofía y del Área de Feminismos, géneros y sexualidades (FemGeS) del Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichón (CIFYH, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). Lo único que le gusta de la vida académica es dar algunas clases. Escribió (sin fortuna) sobre pragmatismo, sobre feminismo, sobre biopolítica y algunas cosas más. Como a Emily Dickinson, le gustaría ser nadie.

•

Las alusiones explícitas de Judith Butler a cuestiones biopolíticas son prácticamente escasas; la misma autora ha reconocido su deuda respecto de ese campo de problemas (Soley-Beltrán y Preciado, 2007: 231). Pese a ello, en su obra reciente es posible rastrear algunas pocas consideraciones, en particular aquellas que suponen una revisión o adecuación de la noción de gubernamentalidad a ciertos contextos de violencia represiva por parte del Estado norteamericano, afirmaciones que permiten repensar los alcances y limitaciones de las herramientas foucaulteanas. Con ocasión de la situación excepcional en la que encuentran los prisioneros de guerra de Guantánamo —al margen de las garantías jurídicas expresas en convenciones internacionales suscriptas por el Estado norteamericano—, Butler ha vuelto a pensar el vínculo entre soberanía, gubernamentalidad y violencia estatal, así como los

modos en que esos escenarios pueden habitarse. En efecto, en sus consideraciones coyunturales respecto de Guantánamo, la autora procura examinar las formas específicas en que el poder soberano sobrevive como “anacronismo reanimado” en la regulación de ciertos sectores poblacionales en contextos de excepción legal –i.e., el modo diferenciado en que opera la precarización gubernamental de ciertas vidas–, y a la par, la agencia resistente a la que dan lugar tales formas execrables de gobierno de los vivientes.

Con tales intervenciones, Butler no se propone fortalecer el estado de derecho *per se*, sino más bien cuestionar “el lugar que ocupa la ley en la articulación de un campo de derechos y obligaciones concebidos internacionalmente, que limite y condicione la reivindicación de la soberanía del Estado” (2006: 130). Más aún, Butler pretende formular un “relato del poder” que permita producir otros espacios concretos de intervención en relación a los efectos deshumanizadores de la nueva prisión de guerra. La producción de ese otro relato, entiendo, hace preciso revisar otros lugares en los que Butler contrapesa las formas tanatopolíticas en las que aún se expresa el poder soberano con otras formas concretas de resistencia –o si se quiere, con otras “políticas *de la vida*”¹. Estas formas de resistencia no sólo expresan una determinada concepción de agencia; también nos permiten pensar el modo de subvertir la violencia de ciertos marcos normativos –políticos, económicos y simbólicos– e idear críticamente otras formas de “regular los afectos” que susciten un “nosotr*s” menos represivo.

1 Con el afán de apartarse de la infructuosa oscilación que se registra en la tradición biopolítica –a saber, entre una visión trágica en la que la vida es reducida por la política a mera base biológica y otra visión productiva en la que la política se disuelve en el ritmo productivo de una vida en continua expansión–, Roberto Espósito ha propuesto una articulación entre *bios* y política que aloja a ambos vectores de sentido: no sólo hace lugar a aquellas expresiones en que la vida es estragada por la política, esa “política *sobre* la vida” que opera en los términos de una gubernamentalidad tanatopolítica; desde una concepción más compleja, discontinua y pluridimensional de lo viviente, nos invita a ensayar colectivamente una *biopolítica afirmativa* capaz de revertir el carácter mortífero del gobierno de lo viviente en “una política ya no sobre la vida, sino *de* la vida” (Espósito 2006: 21), en “una política que ya no piense la vida como objeto, sino como sujeto de la política” (Espósito 2009: 23).

Gubernamentalidad y poder soberano

En “Detención indefinida”, un artículo publicado en *Vida precaria* (2004/2006), Butler se demora en la reconsideración de la noción de gubernamentalidad y en sus vínculos con otras categorías no menos significativas en la constelación conceptual foucaultea de los '70: soberanía, disciplina, ley, Estado, seguridad. Con ocasión de la escandalosa situación en la que se encontraban los prisioneros en la Bahía de Guantánamo, una prisión de guerra en la que los detenidos “no son considerados ‘sujetos’ protegidos por la ley internacional, no gozan del derecho a un juicio ordinario, de abogados, de un proceso como corresponde” (Butler, 2006: 17); con ocasión de dicho desafío, Butler examinaba “aquellas concepciones normativas de lo humano que a través de un proceso de exclusión producen una multitud de ‘vidas invivibles’ cuyo estatus político y legal se encuentra suspendido” (2006: 17).

Tal como recuerda Butler, la noción de “gubernamentalidad” –formulada en *Seguridad, territorio y población*– da cuenta de las transformaciones ocurridas en el poder político en lo que respecta a la administración y regulación de poblaciones y cosas, y de cómo tales modificaciones han redundado en la *revitalización* del poder estatal. Si hasta la primera modernidad la vitalidad del Estado provenía de un poder soberano unificado, hacia fines del siglo XVIII se consolida la gubernamentalidad como un modo de gobierno que, diferente al modelo soberano, se volvería característico de la modernidad tardía. En tanto modalidad de poder vinculada tanto al mantenimiento y control de cuerpos e individuos, como a la producción y regulación de poblaciones y a la circulación de cosas que mantienen y limitan la vida de la población, la gubernamentalidad supone un conjunto difuso de tácticas y estrategias; funciona tanto a través de instituciones y discursos estatales como no estatales; no obtiene su sentido de una única fuente, de un único sujeto soberano; y así puede “disponer y ordenar poblaciones, para producir y reproducir sujetos, sus prácticas y creencias, en relación con fines políticos específicos” (Butler, 2006: 81).

En dicha reconstrucción, Butler subraya particularmente un aspecto del modelo gubernamental ya contemplado en el marco de la formulación foucaultea. En vista de que no hay reemplazo efectivo del modelo soberano por el poder disciplinario, y de éste por el poder gubernamental –más aún, hay una triangulación por especi-

ficar entre soberanía, disciplina y gestión gubernamental (Foucault 2009: 212)–, es claro entonces que la emergencia de la gubernamentalidad no entraña necesariamente la desvitalización de la soberanía. Aunque tal emergencia suponga cierto debilitamiento del modelo soberano tradicional –i.e., de “la soberanía como función que legitima al Estado, como *locus* unificado del poder estatal” (Butler, 2006: 82)–, tras la huella de Agamben, Butler insiste en que el poder soberano resurge “como un anacronismo reanimado, liberad[o] de sus tradicionales puntos de anclaje” (2006: 82). Si bien ya no funciona ligada a la legitimidad del Estado y al estado de derecho, la relocalización de la soberanía en el campo de la gubernamentalidad no sólo pone en cuestión una concepción lineal de la historia –lo arcaico del poder soberano irrumpe en el presunto continuo de la historia–; nos invita también a cartografiar otras formas específicas de coexistencia entre soberanía y gubernamentalidad².

En el caso de Butler, una prisión de guerra como Guantánamo reconfigura la forma actual del poder estatal (norteamericano), tanto respecto de la gestión gubernamental de la población como del ejercicio de la soberanía en actos que suponen una palmaria suspensión de la ley. En otras palabras, la reemergencia de la soberanía se hace visible en el ejercicio estatal de ciertas prerrogativas de poder: de modo perturbador, tales prerrogativas se reservan a uno de los poderes del Estado –el Poder Ejecutivo– y a ciertos funcionarios administrativos no suficientemente legitimados. Contra ciertas normativas jurídicas de alcance internacional –por caso, la Convención de Ginebra–, “una forma perdida o erosionada de soberanía es reanimada por reglas que adjudican las decisiones finales acerca de la vida y la muerte a la rama ejecutiva del gobierno o a funcionarios no electos ni sujetos a ninguna restricción constitucional” (Butler,

2 Según Verena Erlenbusch, el intento butleriano de repensar la relación entre soberanía y biopolítica bajo circunstancias excepcionales está mucho más cerca de la recomendación foucaultea de abandonar toda pretensión de ofrecer una teoría unitaria del poder que de la pretensión agambeniana de demostrar que toda la política occidental está estructurada por una lógica soberana: “Para Agamben, la soberanía es el nombre de un poder que suspende la ley o, dicho de otro modo, un término que designa una relación específica entre el poder y la ley que se juega en el campo de la vida desnuda. Foucault, por el contrario, no se refiere a la relación estructural entre la vida y la política, sino que indaga las formas en que una multiplicidad de prácticas y procedimientos legales y no legales, disciplinarios y regulativos simultáneos fueron colonizados, transformados y hechos para funcionar en un contexto que está conformado principalmente por una preocupación política por la seguridad” (2013: 51-51). Butler, en esa línea, reitera el gesto foucautiano y así “procura dar cuenta de las divergencias y transformaciones de diferentes formas de poder en un estado de permanente emergencia” (Erlenbusch 2013: 53).

2006: 17-18).

Por otra parte, Butler reconsidera otro aspecto de la argumentación foucaultea: aunque la gubernamentalidad pueda valerse de la ley como táctica, la autora norteamericana insiste en que caben otros usos instrumentales de la ley en el tiempo presente. La ley no sólo aparece como una táctica entre otras, sino que puede ser suspendida para fortalecer el poder discrecional de ciertos estamentos del Estado. Es decir, la suspensión de la ley, en tanto táctica de gubernamentalidad, deja espacio para el resurgimiento de la soberanía:

la soberanía se reintroduce por el mismo acto en que el Estado suspende la ley o la distorsiona para su propio beneficio. De este modo, el Estado extiende su propio dominio, su propia necesidad y sus propios medios de autolegitimación (Butler, 2006: 84).

En tal caso, se corrobora una particular vinculación entre soberanía, gubernamentalidad y ley. Las dos primeras son irreductibles a la última: ni la soberanía ni la gubernamentalidad están fundadas necesariamente en la ley, ni una ni otra se identifican exclusivamente con el desarrollo de tácticas jurídicas. En efecto, la suspensión de la ley permite una particular convergencia entre ellas:

la soberanía se ejerce en el acto de suspensión, pero también en el de autoatribución de prerrogativas jurídicas; la gobernabilidad³ supone una operación de poder administrativo que es extrajurídica, incluso si se vuelve —como de hecho lo hace— hacia la ley como campo de operaciones tácticas. El Estado no se identifica ni con los actos de soberanía ni con el campo de gobernabilidad, y aun así ambas actúan en nombre del Estado (Butler 2006: 85).

Es decir, en el marco de esta convergencia se suspende la ley o se la instrumentaliza a fin de constreñir una población dada; en nombre de la soberanía de la Nación, se cancela *selectivamente* el estado de derecho y se transfieren ciertas prerrogativas soberanas al Poder Ejecutivo y a la administración militar. De tal suerte, el Estado queda fragmentado en una serie de poderes administrativos que por fuera de la ley y desde el exterior del Estado mismo, reinstalan formas de soberanía previas a la emergencia del Estado moderno.

3 En vista de las diversas traducciones al español que ha recibido el término “gouvernementalité”, a lo largo del artículo uso “gubernamentalidad” y “gobernabilidad” como sinónimos.

En tal caso, es claro que el Estado ya no puede ser (si alguna vez lo fue) una poderosa unidad que ejerza omnímodamente el poder soberano sobre el territorio y la población. La gubernamentalidad, en realidad, da cuenta de “un campo de poder político donde las tácticas y los fines se vuelven difusos, y en el que el poder político deja de adoptar una forma unitaria y causal” (Butler 2006: 85). Si la gubernamentalidad supone la cancelación de la soberanía en sus términos tradicionales, otra forma de soberanía, aquella que conlleva la cancelación gubernamental de la ley, compensa dicha cancelación. “La soberanía que resucita así –señala Butler– no es entonces la soberanía de un poder unificado bajo condiciones de legitimidad... Más bien, se trata de una forma ilegal y de una prerrogativa del poder, un poder ‘anómalo’ *par excellence*” (2006: 86).

Gubernamentalidad y excepción legal

Tal como acontece en la obra de Agamben, puede verse que Butler enfatiza la relativa sucesión cronológica que se daría entre soberanía y gubernamentalidad –secuencia que el mismo texto foucaulteano cuestiona (Foucault, 2009: 212). Pese a ello, Butler opta por dar otra vuelta de tuerca al vínculo secuencial entre soberanía y gubernamentalidad, siguiendo de cerca la argumentación agambeniana. En el autor de *Homo sacer*, señala Butler, “las formas contemporáneas de soberanía existen en relación *estructuralmente inversa* al estado de derecho, y surgen precisamente en el momento en que el estado de derecho queda suspendido. La soberanía define el poder de suspender la ley” (2006: 90). En efecto, para el filósofo italiano, la soberanía se afirma en la decisión de lo que puede o no constituir un estado de excepción; el poder soberano surge justamente con la suspensión de la ley: “la soberanía comienza a existir en la medida en que se establece un campo...exceptuado de la ley” (Butler, 2006: 91). El acto por el cual el Estado anula su propia ley o cancela su aplicación debe entenderse como genuino ejercicio de poder soberano, con lo cual, es claro que el poder estatal no se agota en el cumplimiento del estado de derecho.

En relación a esta capacidad soberana de suspender la ley, Butler acentúa un aspecto que le resulta fundamental para comprender

el poder represivo estatal que se expresa en la prisión de guerra: con el estado de excepción se suscita una versión contemporánea de la soberanía que *busca abolir la división de poderes*. De modo performativo, dicha suspensión de la ley reanima “una soberanía espectral dentro del campo de la gobernabilidad. A través de ese acto de sustracción, el Estado *produce* una ley que no es una ley, una corte que no es una corte, un proceso que no es un proceso” (Butler, 2006: 91). Un supuesto estado de emergencia –la seguridad de la Nación americana– justifica la cancelación de una serie de procedimientos judiciales y su sustitución por un conjunto de normas gubernamentales discrecionales y arbitrarias que restablecen el poder soberano de funcionarios que no son auténticos soberanos, pero que actúan como tales: deciden quién será detenido y quién no, quién saldrá de prisión y quién no, sin que tales decisiones sean revisadas por un tribunal judicial superior⁴. Por otra parte, la soberanía regresa al Ejecutivo y eclipsa la división de poderes: el Poder Ejecutivo decide cuándo y dónde convocar un tribunal militar, o aplazar completamente dicha decisión de manera soberana, colocando a los prisioneros de guerra en una situación de detención indefinida que reitera un ejercicio arcaico del poder soberano⁵. En otras palabras, el estado de cosas que preocupa a Butler no sólo supone que la gubernamentalidad se convierta en un nuevo espacio para la producción de (otra) soberanía, sino que ésta se imponga al sistema legal establecido y que poderes soberanos vicarios queden a cargo de la aplicación discrecional de la ley.

Ahora bien, ¿cómo se ha de entender este *funcionamiento extrajudicial* del redivivo poder soberano? Para Butler, la reanimación anacrónica de la soberanía en el campo de la gubernamentalidad conlleva, por una parte, una preservación del poder soberano mismo.

4 Como han mostrado Ianina Moretti Basso, Martín de Mauro Rucovsky y Victoria Dahbar en diversos trabajos, es posible establecer algunas aproximaciones entre el escenario gubernamental extremo descrito por Butler y el que sustentaba entre nosotros la aplicación selectiva e inconstitucional del Código de Faltas en Córdoba.

5 En relación a la deuda de Butler con Agamben, Erlenbusch señala: “En contraste con la soberanía de Agamben, que es una relación entre poder y ley que toma la forma de la suspensión de la ley, la nueva soberanía de Butler no es la causa sino el efecto de la suspensión de la ley. En condiciones de gubernamentalidad, sostiene, el poder del Estado crea soberanía a través de la suspensión de una ley que ya no es vinculante, sino más bien vista como una táctica más o menos útil. Esto no significa, sin embargo, que el estado deje de crear ley. Con todo, la ley producida en circunstancias de ilegalidad es lo que Agamben refiere como ‘decreto ejecutivo’, lo cual es una extensión del poder ejecutivo en el ámbito legislativo, más que una ley producida por un cuerpo legislativo” (2013: 55).

Como el mismo Foucault sugería, en el marco moderno tradicional, el poder soberano no buscaba otra cosa que la afirmación de su propio poder como legítimo y efectivo. Esta circularidad autorreferencial de la soberanía se valía de la ley para garantizar la sumisión al poder soberano mismo: la soberanía le proporcionaba a la ley una base de legitimación; y ésta aseguraba la legitimidad de aquella (Butler 2006: 126). En la versión contemporánea que Butler revisita, en cambio, tal legitimidad resulta irrelevante. En la medida en que la ley se vuelve táctica del poder gubernamental, los procedimientos de este último se vuelven extrajurídicos sin ser ilegales:

Quando la ley se vuelve una táctica de gobernabilidad, deja de funcionar como fuente de legitimación: *la gobernabilidad vuelve posible una concepción del poder irreductible a la ley*. La ley se vuelve así el campo en que la soberanía renaciente puede levantar su anacrónica cabeza, pues la soberanía tampoco está basada en la ley (Butler, 2006: 126).

En efecto, en esa estrategia gubernamental que constituye la prisión de guerra se hace patente la extensión de *otra* autojustificación de la soberanía: el poder soberano ya no se sustenta en la legitimidad del marco legal que él mismo produce, sino más bien en la dimensión extrajurídica de un poder gubernamental que tiene la potestad de suspender la eficacia de la ley.

En tal caso, si decimos que “la gubernamentalidad asegura la continuidad del Estado cuando la soberanía ya no es capaz de hacerlo” (Butler, 2006: 127), eso no significa la cancelación de toda forma de poder soberano; significa más bien que el Estado, con independencia de que sea legítimo o no, continúa “sobreviviendo” como espacio de poder gracias a la gubernamentalización, *i.e.*, gracias a la gestión *diferencial* del acceso a la salud, la educación, el trabajo, la seguridad, los bienes culturales, etc., de una determinada población. ¿Qué uso de la soberanía cabe pensar en dicho contexto de gubernamentalización? En un marco semejante, en el que la esfera de la administración de la población se realiza por afuera de la ley, la soberanía no desaparece, pero tampoco funciona como principio de legitimidad; otra forma de soberanía se refuerza en el momento en que el poder gubernamental sustituye a la soberanía en su versión más tradicional. En efecto, el poder soberano que resucita en el modelo gubernamental se autojustifica de manera radical o tautológica, en un esfuerzo por mantener y ampliar su propio poder, al margen de cualquier pretensión de legitimidad. En

otras palabras, la soberanía resituada en la constelación gubernamental anima de otros modos la vida del Estado: “se convierte en la herramienta de poder por la cual la ley es utilizada como táctica o suspendida, [y por la cual] la población es monitoreada, detenida, regulada, inspeccionada, interrogada, uniformizada en sus actos, ritualizada y expuesta al control y la regulación de la vida cotidiana” (Butler, 2006: 129).

El poder soberano, en suma, aún sigue haciendo lo que mejor sabe: ejerce y aumenta su propio poder de ejercerse, pero en las condiciones presentes lo logra a través del control de la población en un marco de excepción legal. Cuando la soberanía funciona en el campo de la gubernamentalidad, se refuerza a sí misma por la administración ilegal de la población: “‘Administrar’ una población –señala Butler– no es sólo entonces un proceso por el cual un poder regulatorio produce un conjunto de sujetos; también constituye un proceso de des-subjetivación, con consecuencias políticas y legales enormes” (2006: 130). Administrar una población, entonces, entraña –en el contexto que Butler examina– la conversión de una población en algo menos que humano, privándola de sus derechos, volviéndola humanamente ininteligible. En tal caso, la autora entiende que esta puesta en cuestión del estatus de “humano” de los prisioneros de guerra –no es otra la razón para mantenerlos en ese limbo extrajurídico–, es una invitación a revisar cómo funcionan nuestras imputaciones de humanidad, qué es lo que articulan o justifican, qué es lo que dejan fuera, qué es lo que invisibilizan (Butler, 2006: 121). El uso hegemónico de “humano”, de “racionalidad” o de “civilización” que supone cualquier justificación de las operaciones ilegales que se cometen o cometieron en Guantánamo, nos devuelve una y otra vez a la reconsideración minuciosa del modo como se triangulan allí –o en cualquier otro escenario represivo– soberanía, disciplina y gubernamentalidad, al servicio de la regulación poblacional, en los términos restrictivos que habilitan los dispositivos de seguridad (Foucault, 2009: 212).

Vulnerabilidad y resistencia

En un artículo posterior, titulado “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto”, publicado en *Marcos de guerra* (2009/2010), Butler vuelve sobre la situación de los prisioneros de Guantánamo y ofrece algunas consideraciones en torno a la capacidad de resistencia en contextos de supervivencia extrema que completan lo aputando hasta aquí. En ese otro texto, sugiero, Butler ofrece, como contribución a una “biopolítica afirmativa”, una serie de reflexiones acerca de la vulnerabilidad corporal que permiten pensar las condiciones de posibilidad de la agencia resistente, otra política de lo viviente capaz de desafiar desde otros marcos alternativos ciertas experiencias de maximización de la precariedad. En efecto, la “tanatopolítica” expuesta en “Detención indefinida” encuentra en este artículo posterior una contraparte que permite pensar de modo más generalizado *lo que puede un cuerpo* de cara a la violencia, en el marco de una ontología corporal signada por la interdependencia.

En las páginas finales de dicho artículo, Butler revisa brevemente una colección de *Poemas de Guantánamo*, apenas veintidós poemas que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano, y que fueron compilados por un grupo de abogados y activistas pro DDHH. La justificación para destruir y confiscar tales materiales era que, por su contenido y formato, representaban un riesgo para la seguridad norteamericana. Ahora bien, ¿qué tenían tales piezas para constituir tamaña amenaza? Inscriptos en los géneros líricos propios de la poesía coránica, algunos de ellos son testimonio de la tortura sufrida; otros exponen ásperos comentarios políticos; en conjunto, desnudan la hipocresía de una Nación que tortura y mata en nombre de la paz y de la libertad. En opinión de Butler, vehiculizan ciertas formas de afecto que desafían, desde la más extrema vulnerabilidad, las regulaciones que imponen los marcos represivos de la prisión de guerra: “El abrumador poder del duelo, de la pérdida y del aislamiento se convierte en un instrumento poético de insurgencia, incluso un desafío a la soberanía individual” (2010: 90).

¿Qué dicen, se pregunta Butler, estos poemas acerca de la vulnerabilidad y la capacidad de supervivencia? En ellos se hace patente, entre otras cosas, el carácter condicionado de nuestra precarie-

dad compartida⁶, dependiente ya del mundo de los objetos, ya del mundo de los vivientes. Por una parte, se evidencia que estamos sujetos a todo un conjunto de recursos que son condición de posibilidad de nuestra agencia en el mundo, y en particular, de nuestra capacidad de resistir a la dominación. Si nos preguntáramos: “¿qué recursos permiten que la resistencia del sujeto se haga posible?”, no habría que caer en la presunción metafísica de creer que las técnicas de resistencia son algo que el sujeto *tiene* (de un modo externo o instrumental) o que posee *en él* (en su interioridad) —en ambos casos se reiteraría la pretendida anterioridad de un sujeto que se vale de tales recursos. En una entrevista para la revista *Tétu*, Butler señalaba:

Tal vez soy capaz de resistir, debido a que [ciertos] recursos lingüísticos me han sido transmitidos. En otras palabras, *el lenguaje, el pensamiento, la poesía, son recursos que me conforman, que me estructuran, y sin estos recursos culturales yo no podría oponer entonces técnicas de resistencia para sobrevivir*. La cuestión sería más bien: ¿es un Yo quien resiste o es un agenciamiento —*agency*— de recursos a través del cual existe resistencia? Algunos prisioneros de Guantánamo han escrito poemas para resistir. Cuando leemos sus poemas, vemos huellas de su cultura poética que han reunido a fin de movilizarlos contra el poder estatal. La cuestión de fondo es entonces: ¿cómo el agenciamiento de técnicas del sujeto vuelve posible la supervivencia? No es necesario tomar el problema preguntándose qué libertad permanece en el sujeto, sino, más bien, ¿cómo la resistencia es posible? *No puedes separar a esos sujetos de las técnicas que les hacen sobrevivir, si retiras estas técnicas ya no hay supervivencia*. La verdadera cuestión es: ¿bajo qué condiciones un Yo puede entonces hablar? (Del Águila, 2008; cursivas mías).

6 Con “precariedad” (o “condición precaria”) [*precariousness*], como señala Isabell Lorey, se designa “una dimensión socio-ontológica de la vida y de los cuerpos. Cuando hablamos de condición precaria no hacemos referencia a ninguna constante antropológica, a ningún estado transhistórico de lo humano, sino a una condición que cabe atribuir a los seres vivos tanto humanos como no humanos. Pero, por encima de todo, la condición precaria no es en modo alguno algo meramente individual ni algo que en sentido filosófico exista ‘en sí’; es algo en todo momento relacional y por lo tanto compartido *con* otras vidas precarias. La condición precaria designa la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente, de la que de nada sirve esconderse y que, por lo tanto, no puede ser objeto de protección, no solo porque tales cuerpos son mortales, sino precisamente porque son sociales. La condición precaria como ‘co-ser’, tal y como lo concibe Nancy, es una condición de toda vida, que produce histórica y geográficamente variaciones muy diferentes” (2016: 27).

Es decir, aquellas palabras grabadas en pequeñas tazas de plástico o escritas en papeles ya perdidos, una vez fuera de Guantánamo, han restituido una relación social con el mundo que podría pensarse imposible. En esas pocas palabras, esos cuerpos han encontrado cierta supervivencia provisional. La extrema precariedad de esta forma de agencia habría resultado impensable si esos recursos materiales o simbólicos que le sirven de soporte no hubiesen estado disponibles. Lo cual abona las afirmaciones de Butler en *Senses of the Subject*: “El cuerpo es siempre apoyado (o no apoyado) por tecnologías, estructuras, instituciones, un conjunto de otros tanto personal como impersonalmente relacionados, por procesos orgánicos y vitales, por mencionar algunas de las condiciones de emergencia” (2015: 14). En efecto, estoy en manos de discursos, instituciones, entornos, de tecnologías y procesos vitales; soy manejado por un campo de objetos orgánico e inorgánico que supera lo humano: *no soy nada ni nadie sin lo no-humano* (Butler, 2015: 7).

Por otra parte, en los poemas se expresa que estamos sujetos al vínculo ambivalente con los demás: pese a que en la sujeción a la tortura se corrobora la vulnerabilidad del cuerpo, se mancilla la necesaria interdependencia, y la precariedad del cuerpo se traduce en los términos estrictos de la dañabilidad; pese a ello, Butler entiende que los poemas de Guantánamo también expresan que la vulnerabilidad no se reduce a la posibilidad de ser violentados por otros:

En estos poemas, el cuerpo es también lo que sigue viviendo, respirando, tratando de esculpir su aliento en la piedra; su respiración es precaria: puede ser detenida por la fuerza de la tortura que inflige el otro. Pero si este estatus precario puede convertirse en condición de sufrimiento, *también sirve a la condición de la capacidad de respuesta, a la condición de una formulación del afecto* entendida como un *acto radical de interpretación* frente al sojuzgamiento indeseado (Butler, 2010: 93; cursivas mías).

Es decir, en los poemas de Guantánamo se hacen patentes dos verdades convergentes acerca de nuestra condición corpórea: por su notoria exposición, el cuerpo no sólo es el lugar donde se hace posible el sojuzgamiento y la tortura; también puede ser la condición del cuidado y del florecimiento moral⁷. Es decir, la socialidad

7 En conversación con Cavarero, Butler subrayaba las implicaciones éticas que supone este modo de encontrarnos expuestos: “Por un lado, tal vulnerabilidad implica realmente una obligación ética, una atención especial frente a la precariedad de la vida, una respon-

es el marco en el que se hace posible nuestra supervivencia: en virtud de esa interdependencia que nos desposee y que nos expone a la violencia es que somos capaces de tejer lazos afectivos, redes de camaradería y articulaciones emancipadoras. En los poemas se comunica un sentido de la mutua solidaridad que desafía las ideologías de la seguridad nacional y de la soberanía estatal. Aunque no sean capaces de modificar el curso de la guerra o el poderío militar del Estado americano, esas piezas de escritura son para Butler “la prueba fehaciente de una vida tenaz, vulnerable, abrumada, la vida propia y la no propia, una vida desposeída, airada, perspicaz” (2010: 94). A su modo, los poemas funcionan como “actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que... viven a través de la violencia a la que se oponen” (Butler, 2010: 94).

Ahora bien, cabe subrayar que el reconocimiento butleriano de la precariedad en los poemas de Guantánamo, en tanto condición de supervivencia en situaciones de extrema violencia, presupone, por una parte, una “ontología social corporal” en la que el cuerpo ostenta una *estructura socialmente extática*. El cuerpo aparece como un fenómeno social; vulnerable y expuesto a los demás, su persistencia depende de condiciones e instituciones sociales que lo exceden y preceden (Butler, 2010: 58)⁸. Más allá de las ontologías que reducen los cuerpos a entidades discretas y circunscritas a determinados

sabilidad de encontrar las condiciones en que esa vida frágil pueda prosperar. Por otro, esa misma vulnerabilidad es precisamente lo que nos vuelve propensos a la violencia y también a las prácticas que nos envuelven en una perspectiva de destrucción de la propia vida” (Cavarero y Butler, 2007: 653).

8 Enfatizar la sujeción del cuerpo al conjunto de condiciones sociales y económicas que aseguran la viabilidad de una vida, implica suponer que desde el nacimiento nuestras vidas están en manos de otros/as, *i.e.*, que nos vemos afectados/as por una ineludible exposición a otros/as que podemos conocer o no (Butler, 2010: 30-31). Eso presupone una “visión alternativa del cuerpo” que confronta las limitaciones del sujeto de derecho corporalmente individual. Tal visión destaca la dependencia que todo cuerpo tiene de otros cuerpos y de ciertas redes de apoyo; no sólo que tal o cual cuerpo esté vinculado a una red de relaciones, sino que se define por las relaciones que hacen su vida y su acción posibles. Ahora bien, si entendemos que “el cuerpo es menos una entidad que una relación” y que por ello “no puede ser plenamente disociado de las condiciones infraestructurales y las condiciones ambientales de su existencia” (Butler, 2014: 8), es preciso comprender el contenido de los vínculos de dependencia que supone tal relacionalidad. Si se entiende que el cuerpo es dependiente de una infraestructura —esto es, de cierto entorno, de ciertas relaciones sociales, de ciertas redes de apoyo y contención—, Butler cree que tales relaciones no se reducen al ámbito de lo humano; ser-con-otros, si cabe la expresión, aquí supone “no estar separado del animal o del mundo técnico” (Butler, 2014: 11). Con lo cual, la vulnerabilidad del cuerpo refiere una condición de interdependencia que busca modificar la manera dominante de pensar una ontología del sujeto corporizado.

límites reconocibles —*v.g.*, la del individualismo posesivo—, Butler propone pensar el cuerpo como algo que “[e]stá fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y un tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo” (2010: 83). Esta exposición supone el vínculo ineludible con una alteridad que puede resultar obstrusiva y que por ello anima en cada uno cierta capacidad de respuesta que es estrictamente *afectiva*. Ahora bien, tales respuestas afectivas frente a los demás no son disposiciones prediscursivas, anteriores al impacto presuntamente exterior que tendrían ciertos significados sociales; son el resultado de ciertos marcos interpretativos que no sólo configuran los límites de lo perceptible;⁹ condicionan también nuestra responsividad afectiva. Como tales respuestas afectivas están indefectiblemente mediadas, o bien ocurre que nuestros afectos apelan, reproducen y fijan tales marcos; o bien cuestionan el carácter dado de tales marcos, suministrando así condiciones afectivas para la crítica social (Butler 2010: 59). En términos prácticos, lo más significativo de que tales marcos afectivos funden nuestra capacidad de respuesta al mundo, es que por ello configuran nuestra responsabilidad respecto de los demás: condicionan “cómo y cuándo sentimos disposiciones afectivas con consecuencias políticas —como el horror, la culpabilidad, el sadismo justificado, la pérdida y la indiferencia— y a cuándo no podemos sentir las en absoluto” (2011: 24-25).

Por otra parte, Butler supone que nuestra responsabilidad frente a otros, mediada como está por ciertas *regulaciones del afecto*, habilita una concepción del “nosotros” en tanto “campo de reconocibilidad” (Butler 2010: 61). Como de aquellas regulaciones dependen nuestras reacciones morales respecto de lo que aborrecemos y aprobamos, la consecuente responsabilidad solo puede realizarse de un modo más amplio en la medida que hacemos lugar a una reflexión crítica sobre el carácter excluyente que tales normas puedan tener a la hora de delimitar las fronteras de nuestra comunidad moral. En esa línea es que Butler hace propias las inquietudes del antropólogo

9 “Por ‘marcos’ —advierte Butler— no me refiero sólo a los bordes de una foto, sino también a los límites de lo pensable. ... Los marcos que presentan y sitúan en primer plano las vidas por las que es posible llevar duelo funcionan para excluir otras vidas como merecedoras de dolor.... Dichos marcos operan en la prisión y en la tortura, pero también en la política de inmigración, según la cual ciertas vidas se perciben como vidas, mientras que otras, aunque aparentemente estén vivas, no consiguen asumir una forma que se perciba como la de los seres vivos” (2011: 54).

árabe Talal Asad: la doble vara con la que medimos el atentado suicida (motivo de escándalo moral) y los crímenes perpetrados por el Estado soberano (justificados en razón de criterios de seguridad) es una buena muestra del modo como los marcos normativos regulan nuestra responsividad afectivo-moral. Tales reacciones toman la forma de afectos y se hallan condicionadas por matrices interpretativas que en último término determinan qué vidas nos importan y cuáles resultan irrelevantes, cuáles merecen duelo público y cuáles no. Dichas reacciones morales se hallan condicionadas por marcos interpretativos que funcionan diferenciando entre poblaciones de las que depende mi vida y otras que representan alguna amenaza directa o indirecta a mi supervivencia. En este último caso, tales poblaciones no aparecen como vidas sino como amenazas a la vida, con lo cual su pérdida resulta indolora respecto de las que guardan alguna semejanza étnica o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010: 69) .

En tal caso, los poemas de los prisioneros de Guantánamo al tiempo que cuestionan la naturalidad de ciertos marcos afectivos, nos invitan a revisar las afiliaciones afectivas, y por ende, las obligaciones morales que aquéllos imponen; es decir, en tanto índice de supervivencia, cada poema aloja una experiencia de resistencia extrema que, en su presunta invisibilidad, enmarca críticamente los marcos que presiden nuestra vida moral. De ese modo, cada poema enuncia alguna forma de inservidumbre voluntaria, una modesta indocilidad reflexiva que horada a su modo las sospechosas certidumbres de la violencia bélica occidental, la gramática de duelos y celebraciones que el “nosotros” norteamericano insiste en interpretar.



El análisis hasta aquí presentado del modo como se vinculan en Butler los efectos del poder gubernamental sobre ciertas vidas particularmente precarizadas, en este caso, los prisioneros de Guantánamo, y la agencia resistente que se habilita en tales contextos represivos, entiendo que nos sugiere algunas recomendaciones metodológicas de diverso alcance:

1• La revisión butleriana de la gubernamentalidad foucaultea —mediada por las objeciones de Agamben— nos advierte, en términos formales, acerca del modo en que ha de encararse el análisis de otros escenarios de violencia represiva. A la manera de un ejercicio que no puede iterarse *mecánicamente*, el modo butleriano de pensar la particularidad de la prisión de guerra muestra con claridad que la caja de herramientas legada por Foucault no puede aplicarse con independencia del contexto; al menos en lo que respecta a modelos gubernamentales de ejercicio del poder, se hace evidente la necesidad de revisar el modo específico como se entretajan soberanía, disciplina y gubernamentalidad en cada contexto particular. Solo así será posible explicitar los modos selectivos en que se expropia a ciertos sectores de la población, bajo qué dispositivos de seguridad se los controla y en el marco de qué regímenes de excepcionalidad jurídica. A distancia de la pretensión filosófica de capturar la “naturalidad” del vínculo poder/vida, Butler prefiere ofrecer un cuadro más preciso del modo en que el poder precariza a los vivientes: “Lo que ocurrió en Auschwitz no es lo mismo que lo sucedido en Guantánamo. Tendríamos que ser capaces de descubrir las diferentes lógicas históricas que actúan en cada caso” (Córdoba y Meloni, 2011/12: 70). Con lo cual, si no hay una forma unívoca de gobernar lo viviente, cada escenario de violencia represiva ha de analizarse por lo que tiene de singular.

2• Contra los relatos tanatopolíticos que entienden la biopolítica en los términos estrictos de una política *sobre* la vida —piénsese particularmente en cierta lectura trágica de la obra de Agamben—, la biopolítica butleriana ofrece una concepción de agencia resistente que permite pensar *otras* políticas *de* la vida, *otras* biopolíticas afirmativas en las que los recursos del cuerpo vulnerable son capaces de desplazamientos subversivos imprevisibles. A distancia de aquellas perspectivas reduccionistas que equiparan biopolítica con producción de vida desnuda (Butler, 2006: 98; 2009: 73; Córdoba y Meloni, 2011/12: 70) o que traducen “lo precario” en términos de “lo inerte”, la más reciente filosofía butleriana reitera cierta concepción de agencia que resulta propicia para pensar lo que puede un cuerpo expuesto a la violencia. En este marco, la vulnerabilidad no es una justificación para el paternalismo asistencialista ni para la consideración victimizadora de los cuerpos precarizados. En tanto se nos invita a examinar los marcos regulatorios del afecto que justifican o invisibilizan la precarización selectiva de ciertos grupos sociales,

no solo se perciben así aquellos mecanismos que maximizan la vulnerabilidad. También se hace posible la escucha de lo que hay de afirmativo en el autogobierno de los vivientes —un principio heurístico que permite eludir las narrativas victimistas de los cuerpos sujetos a formas extremas de violencia política, económica o simbólica—: ¿Qué biopolíticas afirmativas ensayan los vivientes con el objeto de resistir, disidir, subvertir —micropolíticamente— aquellos marcos que maximizan su precariedad? ¿Cómo advertir y acompañar aquellos procesos (subjetivos o colectivos) de desplazamiento crítico que redistribuyen nuestras gramáticas perceptivas, afectivas y epistémicas?

3• Asumir la interdependencia de los vivientes en los términos propuestos por Butler, supone reconocer a un mismo tiempo: (a) una condición ontológica igualmente repartida, aunque (b) precarizada de manera selectiva por diversos mecanismos que maximizan los efectos de la violencia política, económica o simbólica; pese a tales formas de precarización, (c) la agencia de los cuerpos suscita diversas formas de resistencia que desplazan los marcos hegemónicos de sentido que imponen regulaciones epistémicas, afectivas y políticas. En vista de esta ontología socio-corporal nos espera la tarea colectiva de extraer las consecuencias éticas y políticas que tales presupuestos animan. En particular, justipreciar que el vínculo entre tal ontología y los mecanismos de precarización no es externa o accidental; con lo cual, exhibida dicha ontología, no puede ser desconocida al momento de pensar estrategias políticas de resistencia de diverso nivel; será más bien ese continuo —cuerpo precario; cuerpo precarizado; cuerpo agente—, un desiderátum que oriente el trabajo emancipatorio que nos propongamos. ¿Qué conlleva pensarnos precarios en el sentido ontológico del término? ¿Cómo impacta sobre nuestra responsividad ético-política contra distintas formas de precarización? ¿Qué dice, cómo interpela nuestra agencia resistente? Tal vez en estas preguntas se aloje otra gramática de la emancipación, otro reparto de lo sensible que aún haya que delinear en distintos ámbitos, temporalidades y afecciones.

Referencias Bibliográficas

- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009) *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2011) *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Madrid: Katz-CCCB.
- Butler, J. (2012) “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”. *Debate feminista*, año 23, vol. 46, pp. 91-113.
- Butler, J. (2014) “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, Conferencia en el XV *Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos* organizado por el Departamento de Historia y Filosofía, Universidad de Alcalá, junio 2014. Disponible en: <<http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf>> (10/06/2016).
- Butler, J. (2015) *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Cavareto, A. y Butler, J. (2007) “Condição humana contra ‘natureza’”. *Estudos Feministas*, vol. 15, nro. 3, pp. 647-662.
- Córdoba, D. y Meloni, C. (2011/12) “A propósito de las vidas precarias. Entrevista a Judith Butler”. *La torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, n° 10, pp. 69-73. Disponible en: <<http://www.latorredelvirrey.es/wp-content/uploads/2016/05/9.davidcordoba-carolinam.pdf>> (10/06/2016).
- Del Águila, U. (2008) “Judith Butler y Beatriz Preciado en entrevista con la revista *Têtu*”. Disponible en: <<https://lasdisidentes.com/2012/04/20/judith-butler-y-beatriz-preciado-en-entrevista-con-la-revista-tetu/>> (10/06/2016).
- Esposito, R. (2006) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Erlenbusch, V. (2013) “The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault”. *Critical Horizons*, vol. 14, n° 2, pp. 44-69.
- Foucault, M. (2009) “La gubernamentalidad”. En Giorgi, Ga-

briel y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, pp. 187-215.

Lorey, I. (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.

Soley-Beltrán, P. y Preciado, B. (2007) “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”. *Lectora. Revista de dones i textualitat*, n° 13, pp. 217-239. Disponible en: <<http://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7411/9311>> (10/06/2016).

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Espacio urbano, precarización y gubernamentalidad Territorios y sentidos en disputa

●
Magalí Herranz

es profesora y licenciada en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Está dando los primeros pasos que espera la lleven a doctorarse en filosofía. Participa del “Proyecto Filosofar con Niñxs”, marco desde el cual intenta aportar en la construcción de formas colectivas de mirarse a sí y con otrxs. Para ella la filosofía es, en palabras de un estudiante de quinto grado, pensar por qué algo se llama mesa y no silla o pierna. Es militante sindical, anticapitalista y feminista. Ama el asombro, ese infinito, que al decir de Bernasconi, es un amanecer dorado y un pintor con un pomo de óleo gris.

Constanza San Pedro

es profesora y licenciada en filosofía. Trabaja y aprende de niñxs filósofxs en diferentes escuelas de Córdoba. Militante del Movimiento Popular Patria Grande. Investigadora en el Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichón (CIFYH, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba), y en diferentes asentamientos de nuestra ciudad. Amante de los márgenes y el vino. Como Sidonia, transporta, va y viene, afina estrategias para estar en varios lugares a la vez.

●

La vinculación que se ha establecido en los últimos quince años en la Provincia de Córdoba entre el ejercicio de poder estatal y la distribución territorial de la población, ha puesto en juego distintas dimensiones en torno a la construcción de ciudadanía. Para analizar estos procesos tendremos en cuenta las políticas de erradicación de asentamientos precarios y la creación

de Barrios-Ciudad, llevadas adelante desde el segundo gobierno de José Manuel De La Sota (2004).

En las sociedades contemporáneas asistimos a una forma de ejercicio del poder denominada gubernamentalidad, donde intervienen diferentes actor*s, entre ell*s fundamentalmente el Estado, en la administración de la vida de las poblaciones (Foucault, 2011: 136). En este marco es que nos proponemos pensar los diferentes mecanismos a través de los cuales este ejercicio del poder genera una ponderación desigual de la vida de determinad*s sujet*s, dejando expuestos a algunos sectores de la población a condiciones de vida indignas y construyendo así ciudadanías diferenciadas.

Nos centraremos aquí en el análisis de una forma particular que adopta dicha ponderación en la ciudad de Córdoba, tomando como punto de partida las políticas de distribución del espacio urbano que se desarrollaron a partir del año 2004 en el marco del plan de relocalización de asentamientos precarios. Esto implicó la reubicación de determinados sectores de la población en la periferia de nuestra ciudad, mientras que en el casco céntrico de la misma se realizaron una serie de proyectos comerciales e inmobiliarios que tendieron a revalorizarlo.

Estas políticas marcaron la línea de trabajo y de intervención del Estado Provincial a partir del 2004 y siguen teniendo efecto y vigencia en la actualidad. Entendemos que el plan de relocalización de asentamientos precarios, así como toda política estatal, responde a ciertas nociones al respecto de lo que se entiende por sujet* y ciudadan* y fundamentalmente al rol que debe ocupar el Estado en relación a ambos elementos. En este sentido, es que urge repensar el modelo de ciudad y el modelo de ciudadanía que propone la política habitacional de De La Sota. Si bien las políticas se desarrollaron a nivel provincial, analizaremos particularmente los casos de la ciudad de Córdoba, donde los asentamientos precarios fueron relocalizados, en su mayoría, hacia las afueras del anillo de circunvalación¹.

A lo largo del ejercicio del poder de este gobierno las políticas públicas destinadas a los sectores más marginados de la población insistieron en la criminalización y la expulsión, en la fragmentación del tejido social, en la marginación hacia los bordes de la ciudad, y en la persecución hacia su interior. Y es este ejercicio diferencial del poder el que constituye una forma particular de administrar la

1 La circunvalación Agustín Tosco es una autopista que rodea a la ciudad de Córdoba casi en su totalidad y la conecta a las rutas provinciales y nacionales. Delimita un adentro y afuera de la ciudad, en relación a la accesibilidad, los circuitos comerciales, servicios básicos, etc.

vida de la población que conlleva asimismo siguiendo a Andrea Cavalletti, una vinculación específica entre poder y espacio, política y territorialidad (2010: 10). Esta imbricación se vuelve tangible en el modo de distribuir a la población en el espacio urbano, a partir del cual ciertos sectores podrán tener acceso al centro de la ciudad, donde se desarrollan la mayoría de las actividades económicas y culturales, y otros no, desterritorializando a estos últimos y llevándolos a los márgenes del mismo.

Por otra parte, en relación a los efectos de dichas políticas entendemos, siguiendo a Foucault, que la dimensión productiva de este ejercicio de la gubernamentalidad supone diferentes formas de subjetivación. Se construye así por un lado la idea de ciudadan*s plen*s, con derecho a la circulación, a la salud, al trabajo, al acceso al espacio y servicios públicos, y por otra parte la de otr*s ciudadan*s exclud*s en la periferia de la ciudad que ven vulnerados estos derechos.

A la par de este proceso se genera un reconocimiento diferencial al interior de la población: hay quienes se reconocen a sí mism*s y son reconocid*s por el mercado y las instituciones como ciudadan*s por oposición a quienes no lo son, reforzando la exclusión en la sociedad. Así, se genera en el común de l*s habitantes de la ciudad una naturalización de la segmentación espacial, interiorizando la distinción entre quienes pueden elegir y acceden al privilegio de vivir al interior de la ciudad y quienes se ven obligad*s a habitar fuera de ella.

Entendemos que la complejidad de esta problemática requiere de un análisis que tenga en cuenta a l*s sujet*s, el rol del Estado y la aplicación de políticas estatales y nos permita indagar cómo a partir de ellas se producen ciertos cuerpos, se distribuyen sujet*s en el territorio, se garantizan o vulneran derechos. Con el propósito de trabajar la imbricación de la gubernamentalidad y la producción de contextos desfavorables en los que se desarrollan las vidas retomaremos la propuesta de Judith Butler. Así podremos poner en diálogo con la perspectiva teórica de Foucault la dimensión que cobran aquellas vidas que no resultan dignas de ser vividas en el marco del ejercicio del poder estatal. Entendemos que este vínculo puede complejizar y enriquecer la lectura en torno a los efectos de poder en el ejercicio de la gubernamentalidad. En este sentido, nos interesa trabajar las nociones de precariedad y precaridad, para identificar los procesos y criterios a partir de los cuales se produce una ponderación diferencial de las vidas. Estos elementos nos permitirán

abordar las implicancias éticas de las decisiones políticas, al tiempo que su impacto efectivo en la vida de la población cordobesa.

Gubernamentalidad: producción y administración de las vidas precarizadas

¿Cuáles vidas importan?
¿Cuáles vidas no importan como vidas, no son reconocidas como vivientes o cuentan sólo ambiguamente como con vida?
Judith Butler.

Para delinear el problema que nos convoca es fundamental realizar una caracterización del Estado y la forma en que éste ejerce su poder. Desde mediados de los años '70, Michel Foucault comenzó a pensar al biopoder como un forma de ejercicio del poder que tiene por objeto la vida biológica de l*s sujet*s. En este marco nace el concepto de biopolítica, noción que hace referencia al conjunto de mecanismos a través de los cuales los rasgos biológicos fundamentales de la especie humana se convierten en objeto de preocupación e intervención estatal. Se produce así la *estatización* de la vida de l*s sujet*s. En palabras del autor:

la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forman, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. (Foucault, 2010: 220)

La biopolítica entonces alude al poder que se ejerce sobre la población –o el cuerpo-especie–, a partir de lo cual el Estado va a producir saberes que permitan la regulación y la administración de la vida:

“En este preciso momento –señala Foucault– es cuando vemos aparecer problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad” (2010b: 898).

Hacia fines de los '70, Foucault complejiza la noción de biopolítica, antes centrada fundamentalmente en el Estado y el vínculo a partir del cual éste ejerce poder sobre la población, para hablar de gubernamentalidad. Con esta categoría se amplía el horizonte de la biopolítica, para incluir diferentes actor*s y mecanismos a través de los cuales se gobierna, es decir, se busca incidir en la conducta de l*s sujet*s. Intervienen entonces múltiples actor*s sociales, no sólo el Estado:

Entiendo [por “gubernamentalidad”] el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2011: 136).

En la medida en que la problemática a abordar involucra a múltiples actor*s sociales, es que debemos analizar las formas de ejercicio del poder estatal teniendo en cuenta cómo éste entra en juego con otros sectores de la sociedad —como es el caso de los desarrolladores inmobiliarios—. Por ello nos centraremos en la noción de gubernamentalidad, entendiendo que las decisiones políticas que afectan la vida de l*s sujet*s no pueden ser analizadas sin las dimensiones económicas y sociales que influyen en su planificación y efectivización.

Ahora bien, esta forma de ejercicio del poder que asume la tarea de regular a la población, a través de diferentes mecanismos —que analizaremos a lo largo del trabajo—, genera una desigual distribución de derechos y garantías para diferentes sectores de la misma, valorando y atendiendo diferencialmente a unas vidas por sobre otras. La forma en el que el Estado regula y organiza a la población no es nunca neutral ni ingenua, responde a intereses definidos, a concepciones y supuestos sobre aquellas vidas que son dignas de ser atendidas, y aquellas que no merecen la atención del Estado. Esto tiene como resultado una marcada desigualdad al interior de la población generando una ciudadanía diferenciada, y exponiendo a determinad*s sujet*s a condiciones que tornan dificultoso el desarrollo de la vida. A este respecto, Judith Butler en “Puede uno llevar una vida buena en una vida mala” sostiene:

Por biopolíticas, me refiero a aquellos poderes que organizan la

vida, inclusive los poderes que disponen diferenciar las vidas a una precariedad como parte de una vasta organización de la población mediante acciones gubernamentales y no gubernamentales, y que establece las medidas para la diferenciación de la vida misma (2012: 3).

Las políticas habitacionales objeto de nuestro análisis se presentan como uno de estos casos en los que se explicita la valoración diferencial de las vidas y la desigual garantía de derechos. Bajo la promesa de dar vivienda digna, servicios, educación, se excluye a ciertos sectores hacia las afueras de la ciudad, cortando sus vínculos sociales, laborales y de acceso a la propia ciudad. El mejoramiento de ciertas condiciones materiales de vida (casas de material, trazado urbano, servicios básicos, etc.) se dan a costa de la segregación de esos sectores, de una separación hacia las afueras de una ciudad pensada para aquellas otras vidas, esas vidas que merecen habitarla. Dado que entendemos, como ya hemos mencionado anteriormente, que es el Estado quien tiene la responsabilidad de garantizar el desarrollo de la vida de l*s sujet*s en condiciones dignas, le daremos especial atención en el marco de este trabajo. En este sentido, para enriquecer y especificar lo expuesto por Foucault, es que retomamos la noción de

Gubernamentalidad como estrategia teórica que permite el análisis de lo político *en relación al* Estado, entendiendo que éste no es el lugar privilegiado y excluyente de la política (ésta se teje en relaciones de gobierno múltiples y heterogéneas) pero que, sin embargo, constituye un sitio de codificación de poder y un lugar de intervención de una importancia crucial para las matrices políticas de una sociedad. (García Romanutti, 2014: 65).

Es importante señalar que cuando hablamos de vida, hacemos referencia a aquella vida que se sostiene en vínculo con otr*s y con instituciones estatales que garantizan los lazos necesarios para su desarrollo. En este sentido, entendemos a la vida como social y económicamente organizada. Las preguntas sobre el valor de las vidas, particularmente sobre la forma en que se produce su valor diferencial, cobran sentido si entendemos que el ejercicio de la gubernamentalidad, a partir de la institucionalización de racionalidades neoliberales, se traduce en formas de abandono económico y desposesión que tiene como consecuencia la precarización de las mismas. El Estado, a través de la elaboración y aplicación de ciertas

políticas públicas, habilita a que otr*s actor*s –en este caso, los desarrollador*s inmobiliari*s, por ejemplo– intervengan de acuerdo a sus intereses en la administración de los territorios, incidiendo así en el gobierno de las vidas. Como dijimos anteriormente, y alejándonos de una racionalidad neoliberal, entendemos que es el Estado quien debe garantizar condiciones de vida dignas para toda la población. Para Butler precisamente, esto es algo que debe construirse. Ella sostiene que no se puede tomar por hecho que tod*s l*s sujet*s “cuentan con el estatus de un sujeto quien es merecedor de derechos y protecciones, con libertad en el sentido de pertenencia política; al contrario, dicho estatus debe ser asegurado por medios políticos, y donde es negado aquella privación debe ser manifestada” (Butler, 2012: 2-3). Entendemos que es este el escenario ante el cual nos encontramos, y al que debemos atender.

Espacios y poderes en un contexto neoliberal

El poder no priva o no despoja a una persona de su libertad;
la libertad establece la categoría de personas
que tendrán prohibido el ejercicio colectivo que define la libertad misma.
Judith Butler.

El análisis propuesto debe enmarcar el ejercicio del poder Estatal en el contexto más amplio en el cual dicho Estado se encuentra inserto. En Argentina, el modelo neoliberal para el cual la última dictadura militar sentó las bases, y que se profundizó fuertemente en los ‘90, es un ejemplo paradigmático del modo en que el Estado deja de funcionar como regulador por excelencia de las condiciones de vida de l*s sujet*s, para dar paso a las exigencias del mercado y los compromisos con organismos crediticios internacionales. De esta manera es que el Estado se muestra “ausente para algunos y muy presente y funcional para otros, que actúa en beneficio de intereses concentrados de determinados grupos económicos (nacionales y extranjeros)” (Cisterna, 2011: 29).

Anteriormente señalamos que el ejercicio del poder gubernamental genera una ponderación diferencial de las vidas. Es importante agregar además que dicho ejercicio también genera transfor-

maciones en el espacio donde esas vidas materiales se desarrollan. Así el poder gubernamental tiene efectos sobre el espacio, que se fragmenta y adquiere diferentes valores, respondiendo tanto a transformaciones materiales del territorio, como así también al valor simbólico y económico de determinadas zonas al interior de la ciudad. En este sentido se podría afirmar que hay una relación proporcional entre la ponderación de los territorios y la distribución poblacional, dividiendo y destinando a aquellas vidas que se consideran más valiosas a los terrenos más cotizados, mientras que aquellas vidas menos valoradas serán ubicadas –de manera forzada– en terrenos periféricos no aptos para el hábitat.

Así para analizar la ponderación desigual de las vidas, en el caso que nos compete, es necesario hacer un análisis sobre las transformaciones político-espaciales de la última década en la ciudad de Córdoba y sus márgenes. En palabras de Cavaletti “sólo a una historia de los espacios que sea al mismo tiempo historia de los poderes podrá abrirse quizás un horizonte no ya reconducible a un concepto político-espacial” (2010:15).

En Córdoba, el número de asentamientos precarios creció vertiginosamente desde los años ‘80, debido a la desocupación y la polarización social, fenómeno resultante de las políticas neoliberales: para 1980, según el Censo Nacional de Población y Vivienda realizado por el INDEC, se registra un total de 47 villas de emergencia en la ciudad de Córdoba; en 1991, su número asciende a 74, hacia 1992 se registran 92 y 107 en 1994. En relación con su población, las cantidades van ascendiendo desde 22.929 personas en 1980, a 35.793 en 1991, a 49.530 en 1992 y a 73.856 en 1994 (Cf. Cisterna 2011: 29).

A lo largo de estas décadas se produjo entonces una redistribución de los espacios urbanos, que conllevó una reorganización en la apropiación de los distintos territorios que conforman la ciudad. Por un lado, nos encontramos con barrios residenciales cercanos al centro, y un casco céntrico comercial donde se concentra la oferta cultural y gran parte del mercado laboral, mientras que por otro, nos encontramos con espacios marginados y aislados donde viven las personas cuyos derechos de ciudadanía se encuentran fuertemente limitados en términos de acceso al trabajo, la educación y los espacios comunes de socialización.

Esta nueva configuración se dio a partir de que los territorios centrales de la ciudad estaban siendo disputados por el negocio inmobiliario, en la búsqueda de atraer capitales económicos. Ante

esta situación los espacios ocupados por asentamientos precarios al interior de la ciudad se encontraron en el eje de la controversia, ya que implicaban una disminución del valor de los nuevos focos de inversión inmobiliaria. Es por ello que “los gobiernos municipales y provinciales pensaron y direccionaron sus acciones sobre la ciudad desde esa mirada estratégica que busca la competitividad y el atractivo urbano” (Cisterna, 2011: 31). Si bien la relocalización de los asentamientos fue llevada adelante por el gobierno provincial, estas políticas se dieron al mismo tiempo que una apuesta por la revalorización del centro de la ciudad de parte del municipio. A nivel municipal esto se dio mediante los Planes Estratégicos de la Ciudad de Córdoba: el primero desarrollado entre los años 1993-1999, “que pretendía lograr la articulación de la periferia y la cohesión del espacio metropolitano; en simultáneo con el saneamiento y revalorización del casco fundacional y la expansión/gestión de la infraestructuras para mejorar la eficiencia y la productividad urbana”, y el segundo, denominado Plan Estratégico de la Ciudad de Córdoba (PECBA), entre los años 2003-2006, definido como “un espacio participativo que garantiza la discusión y los consensos sobre la realidad local y su transformación” (Municipalidad de Córdoba Secretaría de transporte y tránsito, 2012). Este último plan estratégico llevaba el eslogan “Una ciudad como su gente”, acompañada de la idea de que era necesario aumentar la capacidad de respuesta de las transformaciones urbanas a las nuevas realidades, lo cual aportó en la viabilización de proyectos focalizados en ciertas áreas de la ciudad que buscaron la activación, refuncionalización o revalorización del espacio urbano (Cisterna, 2011: 31). A nivel provincial esto se buscó a través de grandes obras públicas en la ciudad, como lo son la construcción del Paseo del Buen Pastor, la Ciudad de las Artes o las ciudades-barrios, siendo este último caso el que nos ocupa aquí.

Barrios-ciudades: de la emergencia a la desterritorialización

La necesidad de diseñar la política de hábitat desarrollada en el marco del programa provincial “Mi casa, mi vida”, a partir del

cual se crearon catorce barrios-ciudades², encontró sus fundamentos legales en el Decreto de necesidad y urgencia 2565/01 a partir del cual gobierno provincial declara un estado de emergencia general como consecuencia de las fuertes inundaciones ocurridas a principios del año 2000 en los márgenes del Río Suquía (Maffrand, Martínez de Rusconi, 2008: 2). Allí se establece que el espíritu que guía la normativa es la protección de la seguridad y la integridad de las personas ubicadas sobre los márgenes del río, haciendo especial mención a los daños ocasionados a las viviendas precarias (cerca de 85 asentamientos distribuidos en la cuenca del río Suquía y los márgenes de la Cañada) durante las inundaciones referidas.

El mencionado decreto encontró, entonces, su correlato en el programa “Mi casa, mi vida”, como un Proyecto de Emergencia para la Rehabilitación Habitacional de los grupos afectados por las inundaciones en la ciudad de Córdoba. Dicho programa fue desarrollado desde el año 2003 en el marco del Plan de Modernización del Estado de la Provincia de Córdoba, llevado adelante a partir de un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El objetivo de la propuesta fue la erradicación de asentamientos precarios desde zonas inundables hacia zonas que brindarían mejores condiciones para el establecimiento de viviendas. Con ese propósito, se construyeron doce mil unidades habitacionales en zonas de la periferia de la ciudad por fuera del casco urbano y, en su mayoría, también por fuera de la Avenida de Circunvalación Agustín Tosco.

Si bien esta política habitacional nació como un intento de respuesta a una situación específica de emergencia ambiental, luego se extendió hacia otros grupos poblacionales radicados en diferentes sectores de la ciudad (De La Vega, 2010: 73). Esto nos lleva a preguntarnos por el fundamento, ya no legal –en tanto no encontramos un decreto de emergencia ambiental que dé cuenta de la necesidad de tal relocalización– sino político de los procesos de erradicación de asentamientos precarios ubicados en el casco urbano o en las cercanías del mismo hacia territorios de la periferia de la ciudad.

2 Ciudad Evita (574 viviendas); Ciudad de mis Sueños (565 viviendas); Ciudad Obispo Angelelli (564 viviendas); Barrio 29 de Mayo - Ciudad de los Cuartetos (202 viviendas); Barrio Renacimiento (223 viviendas); Barrio San Lucas (230 viviendas); Ciudad Villa Retiro (264 viviendas); Ciudad Juan Pablo II (359 viviendas); Barrio Ciudad Parque Las Rosas (312 viviendas); Barrio Ciudad Ferreyra (460 viviendas); Barrio Villa Bustos (197 viviendas); Barrio Ciudad Mi esperanza (380 viviendas); Barrio Ciudad Ampliación Cabildo (570 viviendas).

Entendemos que dicho fundamento puede hallarse en una ponderación desigual del valor de la ciudadanía. Los programas de erradicación de asentamientos precarios son el resultado de la búsqueda de invisibilizarlos y que no devalúen el territorio donde están asentados. Se pone en juego también el modelo de ciudad y ciudadanía propuestos y promovidos por el Estado, ya que quienes residían en asentamientos precarios representaban para much*s una amenaza. Esto trae como consecuencias la ruptura de los lazos sociales y necesidades de las porciones de la población consideradas menos valiosas en pos del desarrollo urbano (comercial e inmobiliario).

Resulta oportuno mencionar cómo se encuentran constituidos los barrios-ciudades, ya que presentan diferencias con otros barrios de la ciudad. Así, se entiende por barrio-ciudad a un agrupamiento habitacional que excede las 250 viviendas, y que, ante la falta de equipamientos y servicios de las áreas donde se localizaron y de transporte para acceder a zonas aledañas, requirieron de la inclusión de equipamientos comunitarios e infraestructura complementaria, en la que se cuenta la creación de escuelas primarias y jardín de infantes —no así la de escuela secundaria—, centro de atención primaria de la salud, posta policial, locales para comercios, espacios verdes, entre otros (Maffrand, Martínez de Rusconi 2008: 4-8). La denominación *barrio ciudad*, precisamente deja ver que se buscó que dichos territorios contuvieran las instituciones propias de las “ciudad” para evitar la circulación de l*s sujet*s que fueron relocalizad*s allí por la Ciudad de Córdoba.

Por otra parte, la mayoría de estas urbanizaciones se encuentran total o parcialmente delimitadas por trazados rurales y/o industriales, encontrándose sólo dos de ellas dentro de la Avenida de Circunvalación. En este sentido, uno de los déficits más importantes con el que se enfrentan l*s habitantes de los barrios-ciudad resulta de la escasa disponibilidad de transporte público de pasajer*s, llegando a carecer del mismo en algunos casos. Las arquitectas Rusconi y Maffrand aseveran que:

[En] el caso de los barrios ciudades que se localizan fuera de la Av. de Circunvalación esta situación aparece más marcada. Así, en el caso de los barrios ciudades que están próximos a los límites del ejido municipal, la falta de integración a la mancha urbana es total (Ej. Barrio Ciudad Mi Esperanza). En otros casos, el barrio ciudad se localiza fuera de los límites del ejido (Ej. Ciudad de Los Niños, en la localidad de Juárez Celman) (Maffrand, Martínez de Rusconi, 2008: 17).

Nos encontramos entonces con urbanizaciones ubicadas en zonas deficitarias en lo que refiere a infraestructura urbana, transporte y equipamientos de diversa índole, con lo cual el establecimiento de los nuevos barrios-ciudades agudizan la insuficiencia del entorno para satisfacer las demandas de l*s nuev*s poblador*s. Esto se suma a las significativas modificaciones que estas personas han experimentado en términos de la estructura de sus relaciones socio-económicas, ya que las grandes distancias y la insuficiencia de transporte han generado una ruptura en lo que respecta a los lazos de contención familiar, sociales y laborales establecidas previamente a la relocalización, lo cual llevó a algunas familias a regresar a sus antiguos asentamientos, sobre todo en los casos en los que l*s poblador*s habitaban en asentamientos cercanos al área céntrica de la ciudad. Además la relocalización en varios casos supuso la integración en un mismo barrio ciudad de habitantes de asentamientos enfrentados entre sí generando situaciones de tensión y violencia entre l*s vecin*s. Por otra parte resulta significativo señalar que en el ingreso de los barrios-ciudad se colocó un arco, estableciendo así una distinción entre el adentro y el afuera, de esta nueva urbanización y el entorno.

Resulta destacable, por otra parte, la contradicción que se produce entre el Decreto de Necesidad y Urgencia dictado por el gobierno provincial que fundamentó el programa de vivienda a partir del cual se crearon los barrios-ciudad y la elección de los nuevos espacios donde se materializó dicho programa: previendo la erradicación de población de zonas con alto riesgo de inundación, se la trasladó a localizaciones con riesgos ambientales igualmente atendibles. El entorno inmediato de los barrios-ciudad –altamente incompatibles con el uso residencial– está compuesto casi en su totalidad por zonas rurales e industriales, cuya contaminación química implica un impacto nocivo sobre los componentes de suelo, agua y aire, repercutiendo peligrosamente sobre la salud de quienes allí habitan. A esto se suma la anegabilidad de los suelos, la proliferación de basurales, la existencia de numerosas plantas de tratamiento de líquidos cloacales que vierten dichos líquidos sin tratar a los espacios públicos, al tiempo que los sistemas de cloacas autónomos de cada barrio-ciudad no alcanzan a proveer un servicio adecuado. (Maffrand, Martínez de Rusconi 2008: 19).

Entendemos, entonces, que la reordenación del espacio urbano a partir de la cual se crean los barrios-ciudad es el resultado de una *expulsión* territorial de aquellas vidas que, para nuestro gobierno, no

merecían habitar el casco céntrico y sus alrededores. Esto significa que, en consonancia con los programas de revalorización urbana de áreas centrales, cuyos mayores beneficiarios fueron los desarrolladores inmobiliarios, ciertos sectores de la población y la actividad turística, entre otros, fue necesario trasladar —marcando y diferenciando— a sectores más carenciados hacia las afueras de la ciudad.

Sin embargo, en las afueras de la ciudad emerge una situación paradójica. Es en ciertos lugares de la periferia urbana donde se encuentran colindando a los barrios-ciudad y nuevos asentamientos precarios, con las nuevas urbanizaciones privadas de alta gama —countries, barrios privados— que han crecido también en las últimas décadas. Aquí podemos destacar los efectos de poder diversos que produce una administración y atención desigual de las vidas por parte del Estado en su ejercicio de la gubernamentalidad: en las afueras de la ciudad conviven poblaciones que no son libres de elegir el territorio de la ciudad que habitan —el gobierno lo elige por ellas—, para las cuales el transporte es insuficiente, cuyos lazos laborales y sociales peligran a partir de la relocalización y se encuentran expuestas a diversas formas de contaminación, junto a poblaciones que deciden buscar espacios amplios y vigilados para habitar, que cuentan con movilidad propia para retornar a las áreas centrales donde acceden a puestos laborales, oferta cultural y educativa. Al hablar de libertad de elección no estamos haciendo referencia a una libertad incondicionada. Por el contrario, sabemos que toda decisión se da siempre en el marco donde se desenvuelven los sujetos. Sin embargo, entendemos que ciertos sectores tienen más restringida su posibilidad de elegir, dadas las condiciones materiales y simbólicas desfavorables a las que se ven expuestos, y que tampoco eligen. Nos referimos entonces a este campo de posibilidades de los sujetos en cuestión.

Vemos aquí que las condiciones de igualdad necesarias para el acceso a la tierra y a la vivienda no están garantizadas por el Estado. Ante esto, la solución que ofrece el Estado no es garantizar ese derecho a quienes lo tienen vulnerado, sino por el contrario diseñar políticas que lo resuelve a expensas de la precarización de sus vidas. Vamos a analizar ahora cómo, a partir de esta distribución del espacio urbano, se producen condiciones de vida y representaciones en torno a la ciudadanía diferenciales.

Distribución diferencial de la ciudadanía y precarización de la población

Las políticas de izquierdas deberían proponerse replantear y expandir la crítica política de la violencia estatal, incluyendo esas formas de violencia legalizadas mediante las cuales las poblaciones se ven diferencialmente privadas de los recursos básicos necesarios para minimizar la precariedad.

Judith Butler.

Hemos hablado hasta aquí de la ponderación diferencial de las vidas y los efectos materiales, políticos y simbólicos que esto tiene en la población, particularmente en lo que refiere a la ciudad de Córdoba a través del análisis de los procesos de relocalización de asentamientos precarios. A los fines de abordar las implicancias éticas de estas decisiones políticas es que nos interesa trabajar las nociones de precariedad y precaridad, desarrolladas por Judith Butler, para poder identificar los procesos y criterios a partir de los cuales se produce esta ponderación diferencial de las vidas.

La autora ha desarrollado una ontología social corporal, en la que define a la precariedad como una condición ontológica de vulnerabilidad compartida. En efecto, nos vemos expuest*s a l*s otr*s, estamos frente a ell*s, en tanto que cada vida, cada cuerpo, se constituye en la interdependencia:

El ‘ser’ del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros (Butler, 2010: 15).

Esto quiere decir que cuando hablamos de vida están implicadas siempre las condiciones que hacen que esa vida sea vivible: redes de contención y de sociabilidad, y otros elementos que también posibilitan el sostenimiento material de la vida, como el trabajo, el cobijo y el alimento.

Incluso cuando todas las vidas comparten la condición ontológica de la precariedad, algunas son percibidas como vidas, mientras que otras no, quedando expuestas al hambre, el desempleo, la violencia y la muerte. En términos de Butler, “[l]a precariedad designa

esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2010: 46). La maximización de la precariedad de ciertos sectores sociales es resultado del ejercicio del poder político y económico, y es a partir de esta caracterización que afirmamos que el Estado juega un papel de suma importancia en la atribución diferencial de la condición de “lo humano”, extremando las diferencias al interior de la población en el marco de aplicación de políticas neoliberales.

De esta manera, podemos ver que así como existen vidas que no son reconocidas como tales, en ciertas oportunidades el Estado se desliga de la responsabilidad de garantizar las condiciones que la hacen posible. En este marco producido por la gubernamentalidad se determinan qué vidas son valiosas, atendibles y dignas de ser lloradas y cuáles no, y es entonces que el Estado produce y reproduce la asignación diferencial de derechos dejando expuestos a gran parte de los sectores de la población a un nivel de vulnerabilidad que hace inviable la vida.

Entendemos que es a partir de la garantía estatal del cumplimiento de los derechos, o la falta de la misma, que se hace lugar a una dualidad en la comprensión y atribución de la ciudadanía al interior de la sociedad. El Estado se constituye entonces en la matriz tanto de derechos como de obligaciones de l*s ciudadan*s, definiendo así las condiciones por las cuales nos encontramos vinculad*s jurídicamente. Sin embargo, ese mismo Estado “puede ser precisamente aquello que expulsa y suspende modos de protección legal y deberes” (Butler, 2009: 44-45), puede funcionar como fuente de malestar, definiendo la no-pertenencia de ciertos sectores de la población –no pertenencia a ciertos circuitos de consumo, laborales, productivos, de circulación en ciertas áreas de la ciudad, etcétera– e incluso produciendo esa no-pertenencia como un estado casi permanente.

Quienes son calificad*s de esta manera no se encuentran por fuera del ámbito de la política, de la administración gubernamental de la vida. Por el contrario, son depositad*s en una forma particular de poder diseñada para producir y mantener el estado de privación a la que se l*s somete. Se trata de una vida saturada de poder, porque hay un conjunto de poderes que producen y mantienen esa situación de desposesión y desplazamiento, al tiempo que se trata de una humanidad con menos peso ontológico, apenas legible para el resto, apenas reconocible. De allí entonces que la asignación di-

ferencial de la categoría de ciudadan* responde a una valoración también diferencial de las vidas: aquellos sectores de la población que son apenas entendidos como vivientes a partir de las normas e instituciones que estructuran y delimitan nuestro horizonte de comprensión (Cf. Butler, 2010: 43-44), serán también los sectores que participen de una ciudadanía menos plena. Esta forma de exclusión se materializa en las políticas de distribución del espacio urbano, que producen formas de segregación al interior del territorio, desplazando hacia los bordes de la ciudad/ciudadanía aquellas vidas *espectrales*. En otros términos, podemos decir que esta asignación diferencial del reconocimiento estatal es una forma de violencia normativa cuyo resultado es la asignación de una ciudadanía disminuida. En palabras de la autora:

Pero lo que hay que destacar es que concebimos la vida abandonada, expulsada y confinada a la vez, como una vida saturada de poder, justamente, desde el momento en que ha quedado privada de la ciudadanía. Esto hace posible, por un lado, describir el doble sentido del estado por medio del recurso a una noción de poder que incluya y exceda la cuestión de los derechos del ciudadano; y por otro lado, ver cómo el poder estatal instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir y fijar una población en su desposesión. (Butler, 2009: 71)

Frente a esta forma de violencia estatal, se genera una situación paradójica: los sectores precarizados terminan por reclamar a ese Estado, que los precariza, mejoras en sus condiciones de vida. El Estado, que debería ser garante de los derechos básicos, es quien precariza, y a la vez, a quien van dirigidos los reclamos de la población precarizada. En palabras de la autora: “La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria, que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección” (Butler, 2010: 46).

Entendemos, entonces, que existe un vínculo entre la gubernamentalidad estatal y la maximización de la precaridad de aquellos sectores que han sido desterritorializados y relocalizados en los barrios-ciudad, a partir del cual se asigna a éstos, tanto por acción como por omisión, un estatuto de ciudadan*s diferente al que poseen aquell*s que pueden desarrollarse en otras condiciones sociales, políticas y económicas, y que pueden ejercer la libertad de

decidir sobre el lugar en el que habitan y las condiciones en las que se lleva adelante su vida. Decimos que el Estado asigna diferencialmente el estatuto de ciudadan* por acción en tanto hay una explícita y efectiva administración de esas vidas a las que se lleva a los márgenes de la ciudad/ciudadanía por medio de la creación de programas como “Mi casa, mi vida”, que termina por acentuar la distancia física y simbólica respecto del resto de la población; mientras que, por omisión, ese mismo Estado, tras haber diseñado una política expulsiva, no ha vuelto a desarrollar intervenciones que respondan a las necesidades crecientes de la población. En particular, y en lo que respecta estrictamente a la política habitacional, no ha diseñado nuevas políticas para acompañar el crecimiento demográfico del sector, por lo cual un territorio no apto para el uso residencial, con escasos recursos para un desarrollo digno de esas vidas —comercios, fuentes laborales, escuelas secundarias, insuficiencia de transporte, etcétera—, termina por no ser capaz de contener la totalidad de l*s nuev*s habitantes, poniendo de manifiesto la falta de planificación a largo plazo de la política habitacional destinada a los sectores más vulnerados.

Encontramos, entonces, un vínculo de expropiación desde el Estado hacia determinados sectores de la población que los coloca en una situación de precaridad, agravado por la poca probabilidad de transformar estructuralmente las condiciones que contribuyen a la precarización si no se reclama, en primera instancia, a ese mismo Estado el cumplimiento efectivo de derechos y/o la protección respecto de los intereses del mercado. Existiría entonces un doble vínculo paradójico entre el Estado y los sectores precarizados: un vínculo expropiante que se establece desde el Estado hacia ciert*s sujet*s, en la medida que ést*s son expuestos a una maximización de la precariedad, y otro por el que tales sujet*s se ven urgid*s a reclamar al Estado para salir de esa forma de desposesión.

¿Es ésta la única forma posible de llevar adelante la administración de la vida? ¿Qué margen de acción queda a l*s sujet*s que están siendo vulnerad*s? Entendemos que es fundamental hacer visibles y cuestionar las distintas formas de violencia estatal a las que hicimos referencia y que se encuentran legalizadas a través del ejercicio del poder gubernamental, que tiene como resultado la negación de recursos básicos necesarios para minimizar la precariedad de sectores desatendidos.

Nuestra tarea en la actualidad reside en pensar y crear formas de visibilización, denuncia y crítica de aquellas acciones políticas

que excluyen y precarizan, que invisibilizan a ciert*s sujet*s. Se trata entonces de dismantelar los mecanismos a través de los cuales la administración actual de la población invisibiliza la existencia de l*s sujet*s vulnerad*s, l*s expropia de las condiciones que hacen que una vida sea vivible. La aparición de l*s sujet*s invisibilizad*s en la escena pública abre la posibilidad de su participación en el mundo común, que implicará una refundación de eso común hacia un horizonte más amplio e inclusivo.

Toda pregunta por la vida y la vulnerabilidad a la que nos encontramos expuest*s, y que está desigualmente reconocida y distribuida, implica un problema político, por lo que esta reflexión resulta urgente si no queremos naturalizar las formas actuales de desigualdad social.

Referencias Bibliográficas

Butler, J. (2010) *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2012). “Puede uno llevar una vida buena en una vida mala”. En European Graduate School. Traducida al español por Manuel Vargas Ricalde y Sergio Andrés Rueda. Recuperado de <https://ficcionalarazon.org/2014/11/25/judith-butler-puede-uno-llevar-una-vida-buena-en-una-vida-mala/>

Butler, J., Spivak, G. (2009) *¿Quién le canta al Estado Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós

Cisterna, C. (2011), “Aproximaciones al proceso de producción de espacio. El caso del barrio ‘Ciudad de Mis Sueños’” (Tesis de Licenciatura no publicada) Licenciatura en Geografía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

De La Vega, C. (2010), “Política habitacional y ciudadanía: el programa “Mi Casa, Mi Vida” en la ciudad de Córdoba, Argentina” en *Revista Encrucijada Americana*. Año 4. N° 1, 70-97. Recuperado de: http://www.encrucijadaamericana.cl/articulos/n1_2010/4Candelade_la_Vega_Politica_habitacional.pdf

Foucault, M. (2010) *Defender la Sociedad*: curso en el Collège de France: 1975-1976. México DF-Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2011) *Seguridad, territorio, población*: curso en el Collège de France: 1977-197México DF-Buenos Aires: FCE.

García Romanutti, H. (2014) “El Estado según Foucault: soberanía, biopolítica y gubernamentalidad” en *Utopía y Praxis latinoamericana*, Año 19, n° 66, 53-66.

Maffrand, G., Martínez Rusconi, M., “Consideraciones de los Barrios Ciudades desde el enfoque urbano - ambiental”, Córdoba, 2008. Disponible en Internet: <http://blog.ucc.edu.ar/ssh/files/2014/10/BARRIOS-CIUDADES-ENFOQUE-URBANO-AMBIENTAL.pdf>

Municipalidad de Córdoba - Secretaría de transporte y tránsito (2012). “1° Informe de la Comisión de Elaboración del Plan Integral de Movilidad de la Ciudad de Córdoba”. Disponible en: <http://www2.cordoba.gov.ar/portal/wp-content/uploads/downloads/2013/02/Prediagnostico.pdf><http://www2.cordoba.gov.ar/portal/wp-content/uploads/downloads/2013/02/Prediagnostico.pdf>

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Estados que Marcan Efectos de la estatalidad liberal en la obra de Judith Butler

●
Natalia Martínez Prado

es feminista. Doctora en Ciencia Política. Investigadora Asistente. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Área de Feminismos, géneros y sexualidades (FemGeS), Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichón (CIFYH) Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

●

La aparente ausencia en la obra de Judith Butler de un análisis sobre el Estado puede enmarcarse en las conocidas críticas que de tal categoría ha postulado el pensamiento post-estructuralista o post-fundacional (Marchart, 2009). Recordemos junto a James Martin (2002) que, frente a la proclama de unidad y centralidad que el Estado vendría a simbolizar, lo que desde esta perspectiva se apuntó a vislumbrar —aún con las grandes diferencias propias de este enfoque, difícilmente unitario— son las fragmentarias y contradictorias prácticas que se erigen tras su nombre. De hecho, el intento por subsumir esa complejidad y diferencia bajo un único principio ordenador, “el Estado”, es precisamente, señala Martin, uno de los principales legados de la Ilustración con el que las/os post-estructuralistas combaten.

Ahora bien, sin llegar a tener *una* teoría del Estado, las críticas y análisis post-estructuralistas al fenómeno estatal pueden sintetizarse en algunos aspectos en común. Según Martin, se pueden señalar al menos tres: el primero es que, a diferencia de las aproximaciones que sostienen una concepción únicamente represiva del poder,

se subraya su función productiva y habilitadora de subjetividades políticas. El segundo aspecto es que las perspectivas post-estructuralistas suelen centrar sus análisis en la configuración discursiva de las prácticas sociales y de allí tienden a dirigir su atención a los modos en los que el fenómeno estatal se despliega a través de prácticas simbólicas, generando e interviniendo en los principios de inteligibilidad. El tercer y último aspecto es que se disputa la idea de que el poder político pueda ser monopolizado, concentrado y racionalmente controlado en el marco de un legítimo confin; este presupuesto, se advierte, es en realidad una aspiración que busca domesticar la multiplicidad de focos de poder que se extienden a través de la sociedad.

Pues bien, la obra de Judith Butler aborda todos estos aspectos. Aunque, efectivamente, no hay en su pensamiento una reflexión sistemática y constructiva sobre el Estado, más bien hay recurrentes apreciaciones críticas al respecto, su continuo distanciamiento nos aproxima a un abordaje peculiar a partir de lo que entendemos como *efectos de la estatalidad liberal*. Enfocada específicamente en su concreción liberal, y en relación a los dos primeros aspectos señalados, la obra de Butler nos ayuda a advertir que la intervención estatal tiene implicancias directas en la producción de subjetividades políticas y en nuestras matrices de inteligibilidad y que esos efectos no sólo tienen una dimensión simbólica, sino fundamentalmente sensorial: en relación a quienes se ven, se mueven y se hacen oír como ciudadanas-os, en relación a los cuerpos que sostienen las políticas y las infraestructuras públicas, e incluso también en relación a quiénes se permite llorar en duelo público. En ese sentido, los efectos de la estatalidad liberal son para Butler, sobre todo, efectos de exclusión: al producir y promover categorías identitarias unitarias, coherentes, y permanentes, el Estado liberal ocluye la heterogeneidad, las contradicciones, la movilidad identificatoria y, en particular, la alteridad que habita en toda norma. Bajo la apariencia de una neutralidad inclusiva, el Estado liberal produce categorías que identifican pero solo gracias y a costa de un exterior constitutivo que trae efectos trágicamente jerarquizantes: entre ciudadanas-os y no-ciudadanas-os, pero también entre sujetas-os y no-sujetas-os. Porque el poder estatal tiene una clara incidencia en la institución de los marcos de reconocimiento que no sólo organizan nuestra percepción, como Butler advierte, también generan ontologías específicas de sujetas-os.

Por último, sobre el tercer aspecto señalado por Martin, el que

disputa la concepción centralizada del poder estatal, encontramos que la comprensión productiva y no sólo represiva del poder —deudora de la noción foucaulteana del poder jurídico— asume un sello distintivo en la obra butleriana al vincularse a la categoría de *performatividad*. De este modo se alude no sólo a los efectos generadores e imprevisibles del poder regulador, sino también a su inscripción (y desplazamiento) témporo-espacial. Desde esta aproximación, ningún efecto de estatalidad puede ser premeditado ni fijado definitivamente en su extensión, ni siquiera en su instancia de exclusión. La dimensión productiva y performativa del poder estatal deshabilita la garantía de su efectividad al mismo tiempo que habilita su desplazamiento inesperado, incluida su subversión. Así, es imposible el control centralizado del poder, aún cuando pretenda delimitar un dominio legítimo de (des)posesión de derechos formales. La imposibilidad no sólo responde a la multiplicidad de focos de poder, en la actualidad indiscutible; responde también a la imprevisibilidad de sus propios efectos, entre los cuales se cuenta la aparición inesperada de los desposeídos a partir de un “nosotras-os” performativamente soberano.

En el presente capítulo desarrollo cada uno de los aspectos señalados, analizados transversalmente bajo la noción productiva y performativa del poder. Aún cuando es necesario advertir que quedan aspectos vinculados al fenómeno estatal sin trabajar —en particular, los referidos al debate sobre la soberanía y la gubernamentalidad, y los imperativos éticos y afectivos que se desprenden de los marcos de reconocimiento formalmente sostenidos por la ley, las políticas y las infraestructuras públicas— espero pueda ser útil como una lectura introductoria sobre el objeto en cuestión. El capítulo se cierra con algunos interrogantes abiertos para su abordaje en futuros trabajos.

El poder jurídico y sus efectos performativos en el devenir sujeta-do

Inspirada en la obra de Michel Foucault, Judith Butler —en lo que reconocemos como referencias iniciales al fenómeno estatal en su trabajo— alude a la *dimensión productiva de los sistemas jurídicos*

sobre los procesos de subjetivación. En el marco de una emergente tercera ola de debates feministas, su intervención procuraba señalar que una categoría identitaria como la de “mujeres” no pre-existía a los sistemas de representación, por lo que eran inútiles los intentos por combatirlos a partir de una nueva formulación de la ley, más completa e inclusiva. Antes bien, lo que era importante visibilizar era cómo, además de una función restrictiva y reguladora, los sistemas jurídicos de poder poseen funciones productivas ineludibles. Recuperando la noción de *productividad de la ley* —que en Foucault, a su vez, procede de Friedrich Nietzsche— sostuvo que no hay sujetos que la ley representa, sino sujetos producidos por una ley que luego los presenta como una premisa fundacional y legitimante de la hegemonía reguladora¹. Este modo productivo de poder “nunca está libre por completo de la regulación” (Butler, 1993: 146). Es decir, la esfera política produce y habilita sujetas-os, aunque sin dejar de regularlas-os de forma constrictiva: esto es, por medio de la limitación, la prohibición, el control y la imposición, como un dominio reproductor de una concepción de sujeto. En particular, insistió Butler, la concepción restrictiva de la regulación se traduce en categorías identitarias como “mujeres” y “hombres” en términos homogéneos, estables, coherentes, a partir de supuestos atributos dados y reconocibles, habilitando de este modo la integridad ontológica del sujeto liberal².

Lo particular de este planteamiento se halla en el hecho de que el devenir sujeta-o es parte de una *paradoja de la sujeción* en el sentido de que:

(...) el sujeto que habría de oponerse a tales normas [normas

1 Aunque en *Historia de la Sexualidad*, Foucault hace una distinción entre el modelo jurídico y el modelo productivo del poder, Butler sostiene que cada modelo supone la existencia del otro: “la producción de un sujeto —su sujeción (*assujétissement*)— es un medio para lograr su regulación” (Butler, 1993:28, en nota al pie). Por otra parte, Butler se desplaza levemente del planteamiento foucaultiano en torno a la “hipótesis represiva”; a diferencia de Foucault, para ella no sería “una mera instancia del poder jurídico” sino que la “represión sería una modalidad del poder productivo” (Butler, 1993:48).

2 En esta línea se inscribe su crítica a las versiones pluralistas o multiculturalistas de integración social. La inclusión o extensión de posiciones o categorías identitarias, para Butler, no haría más que fortalecer los objetivos reguladores del estado liberal (Butler, 1993: 175). En obras recientes, esta crítica también se ha sostenido en “un llamamiento a favor de unos vocabularios alternativos fundados en la convicción de que los discursos normativos derivados del liberalismo y el multiculturalismo son igualmente inadecuados para la tarea de captar tanto la nueva formación del sujeto como las nuevas formas de antagonismo social y político” (Butler, 2009: 202).

reguladoras] ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta *restricción constitutiva* no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder (Butler, 1993:38).

Así, la regulación jurídica –como una dimensión propia y distintiva del Estado liberal– aparece, desde esta aproximación, íntimamente ligada a la dimensión productiva del poder en términos de una “restricción productiva” o también, recuperando los términos de Gayatri Spivak, “una violación habilitante” (Butler, 1993:181). La constitución subjetiva, la posibilidad de un “yo” solo es posible en la medida de reconocer que una ya está implicada en las relaciones de poder contra las que se opone. Por eso la paradoja de una prohibición que habilita o una restricción que constituye no se halla únicamente en la posibilidad de agencia limitada que se encuentra en la propia repetición o reproducción de la norma reguladora³; también se encuentra en la posibilidad de *resistir* a esa norma en el momento de su ejecución. En la misma línea que Foucault, la obra de Butler insiste en los efectos “involuntariamente generativ[o]s” de la norma (Butler, 1990:92); es decir, la eventualidad de que la norma sea resignificada y subvertida en el propio proceso de su reproducción, haciendo proliferar el mismo fenómeno que la norma procuraba restringir.

Y esta particular modulación del devenir subjetivo a partir de una repetición constrictiva de normas que nos constituyen de for-

3 Aquí es necesario señalar que Butler asume la distinción entre norma, ley y regla propuesta por Foucault y desarrollada luego por François Ewald. Valga decir aquí, de forma resumida, que Butler recupera la lectura foucaultiana que entiende que la *norma* aparece “como método de control social no idéntico a las operaciones de la ley” durante el S. XIX, aunque a menudo aparezcan bajo una forma legal, en constituciones, códigos legales y en las actividades de la legislatura en general (Butler, 2004a: 78-9). Asimismo, que aunque las normas estén claramente relacionadas con el poder, no se caracterizan por el uso de la fuerza o la violencia. Butler señala que: “Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización (...) Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir” (Butler, 2004a:69). En este sentido, retoma lo que establece Ewald sobre que “la norma transforma las restricciones en un mecanismo y marca así el movimiento por el cual, en términos foucaultianos, el poder jurídico se vuelve productivo; es decir, transforma las restricciones negativas de lo jurídico en controles más positivos de normalización; así pues la norma performa su función transformadora” (Butler, 2004a:79-80).

ma parcial, dado que sus efectos -aún cuando están altamente condicionados- pueden llegar a ser imprevisibles, es lo que Butler entiende como un devenir *performativo*. Esto es, la *performatividad* aduce a la dimensión productiva del poder⁴:

La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición ‘pura’, una ‘trascendencia’ de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros (Butler, 1993: 338).

Y aquí la cita está haciendo referencia a aquellos proyectos políticos emancipatorios (en particular los sostenidos por ciertos feminismos y activismos LGTIBI) que apuntan a figuras libertarias por fuera o más allá de la ley, a los que Butler explícitamente desacredita. Lo que sería pertinente analizar es si esta afirmación equivaldría también a decir “por fuera o más allá del Estado”. Por ahora, digamos en sus términos que “si la subversión es posible, se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma” (Butler, 1990: 196; la cursiva es mía). Contraponiéndose al liberalismo clásico y al existencialismo, que vinculan la libertad a la expresión o manifestación de la voluntad, Butler está sosteniendo, una vez más, la lectura foucaultiana sobre la inerradicable presencia del poder en la propia configuración de la voluntad, perspectiva por la cual, como sabemos, “el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo replanteado” (Butler, 1990: 246). Aunque, es importante tener presente que, como aclara luego

El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia (...) se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante (...) el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción (...) el poder asumido puede mantener y al mismo tiem-

4 Así como a la dimensión *convergente*, que presentamos más adelante, vinculada al discurso y su temporalidad. Véase Martínez Prado (2015) para un análisis detenido en la categoría de performatividad en lo referente a la subjetivación en la obra de Butler.

po resistir la subordinación (Butler, 1997b: 23).

Y aquí es donde radica la ambivalencia de la sujeción: “el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una potencia radicalmente condicionada” (Butler, 1997b: 24)⁵. Se trata de un devenir *sujeta-o sujetado*, cuyo efecto de autonomía está ineludiblemente mediado por una subordinación fundacional, no solo a los términos del poder, sino también a los de su temporalidad. En este sentido, junto a esa dimensión productiva del poder, Butler retoma de Foucault el énfasis en la *dimensión convergente* del poder, esto es, cómo discurso y poder convergen para formar una noción de “efecto construido”, subrayando además el “efecto de sedimentación que implica la temporalidad y la construcción” presentes en esta idea (Butler, 1993: 30)⁶. Aunque Foucault no haya teorizado explícitamente en este sentido, Butler recupera la temporalidad presente en la noción de “efecto construido” para visibilizar la historicidad que constituye a las normas y a los modos de racionalidad que rigen los relatos de verdad sobre una-o misma-o para subrayar la posibilidad de des-naturalizarlos, des-contextualizarlos y así poner en evidencia sus fundamentos contingentes. También insiste sobre la posibilidad de desestabilizar esos relatos de verdad a partir de la misma dimensión temporal presente en la *iterabilidad*, tal y como es planteada por Derrida:

La reiteración del poder no sólo temporaliza las condiciones de la subordinación, sino que muestra que éstas no son estructuras estáticas sino temporalizadas, es decir, activas y productivas. La tempora-

5 Además de la potencialidad de agencia que se habilita en el marco de toda estructuración relativa de poder, Butler también advierte, en obras recientes, sobre su dimensión ética: “debería ser posible sostener que puede producirse cierta ruptura crucial entre la violencia mediante la cual nos formamos y la violencia mediante la cual, una vez formados, nos conducimos. En efecto, puede ser que precisamente porque uno se forma mediante la violencia, la responsabilidad de no repetir la violencia de la propia formación sea tanto más apremiante e importante. Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero eso no significa que necesitemos reconstituir esa matriz de una manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas” (Butler, 2009: 230).

6 Aun cuando ese efecto es fruto de una convergencia entre discurso y poder, no deja de adquirir una materialidad específica: “El poder se establece en y a través de sus efectos, pues estos efectos son las acciones disimuladas del poder mismo (...) la ‘materialidad’ sólo aparece cuando se borra, se oculta, se cubre su condición de cosa constituida contingentemente a través del discurso, la materialidad es el efecto disimulado del poder” (Butler, 1993: 64-5).

lización provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futuro de sus efectos (Butler, 1997b: 27).

Pero el poder sedimentado presente en una ley jurídica no sólo se sostiene sobre un pasado construido que retrospectivamente la asienta en su dominio, también lo hace sobre lo que su ejercicio da por excluido, negado, reprimido, aunque esa “exterioridad” no esté definida en sí misma como un *momento*⁷. Por eso sobre un punto de partida foucaultiano, en el que el poder regulador produce a los sujetos que controla, Butler sostiene que “el poder también funciona mediante la forclusión de efectos, la producción de un ‘exterior’, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles” (Butler, 1993: 49). Como un “exterior constitutivo”, Butler advierte sobre la alteridad no admitida pero habitada por la misma norma, una alteridad que conduce al irremediable fracaso de su pretendida universalidad así como posibilita su “prometedora ambivalencia” (Butler, 1997a: 154).

Los marcos y marcas del reconocimiento

Si las dimensiones productiva y convergente del poder van generando ámbitos de lo inteligible al precio de marcar lo ininteligible, delineando un adentro y un afuera del dominio de lo que la ley reconoce, lo cierto es que esas marcas habilitan con el tiempo, *marcos de reconocimiento*. Y los marcos disponibles no solo confieren reconocimiento a ciertas-os sujetas-os y se lo deniegan a otras-os; al hacerlo, las-os constituyen como tales. Quienes quedan fuera son vidas abyectas que, a pesar de padecer la falta de reconocimiento o el mal reconocimiento (*misrecognition*), aún pueden ser presas de una marca, un registro, y llegar a ser así vidas *aprehensibles*. De esta manera, “los «marcos» que operan para diferenciar las vidas que

7 Dice Butler: “En realidad, la noción de momento quizás no sea otra cosa que una fantasía retrospectiva del dominio matemático impuesto a las duraciones interrumpidas del pasado” (Butler, 1993: 30, en nota al pie).

podemos aprehender de las que no podemos aprehender (...) no sólo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto” (Butler, 2009: 17).

¿Cuál es el rol del Estado liberal en la constitución de esos marcos de reconocimiento?, ¿cuál es su función en la configuración de las matrices de inteligibilidad? Cuando Butler se refiere al reconocimiento, en general se trata de un reconocimiento *público*, pero sobre todo, de un reconocimiento *social*, “de acuerdo con las normas sociales vigentes” (Butler, 2004a: 15). En este sentido, aún cuando Butler plantee al reconocimiento desde la tradición hegeliana, como una práctica recíproca entre al menos dos sujetas-os, se trata de una configuración consuetudinaria, convencional de los términos de reconocimiento. Esta aproximación desborda al criterio subjetivo, pero también al reconocimiento establecido por la ley⁸: “el reconocimiento mismo depende de la costumbre (...), no es posible separarlo de la práctica consuetudinaria en la cual tiene lugar, y por lo tanto, ninguna condición formal de reconocimiento será suficiente” (Butler, 2000: 26). Asimismo, los *marcos* se refieren a “modos de inteligibilidad que fomentan los funcionamientos del Estado” pero, al ser concebidos ellos mismos como ejercicios de poder, claramente “exceden el ámbito específico del poder estatal” (Butler, 2009: 207).

De ello no se desprende, empero, un lugar secundario del dominio estatal sobre los marcos y términos formales de reconocimiento. En primer lugar, porque las instituciones estatales intervienen en las prácticas reguladoras de la unidad, uniformidad y univocidad de las categorías de reconocimiento, así como en las condiciones de “reconocibilidad” (Butler, 2009: 20). Esas condiciones preceden y delimitan los marcos y sus categorías, produciendo “activamente el dominio del discurso públicamente aceptable, estableciendo la línea entre los dominios de lo decible y lo inefable y reteniendo el poder de estipular y sostener la consecuente línea de demarcación” (Butler, 1997a: 134). En segundo lugar, porque, por fuera de presuponer múltiples focos de intervención e incidencia sobre los marcos de reconocimiento —en particular, Butler reconoce la influencia de “las fuentes mediáticas dominantes” (Butler, 2009: 24)— su aproximación advierte que el Estado tiene un rol central en la regulación de nuestra percepción. En particular sobre las imágenes y categorías

8 La distancia entre el reconocimiento “social” del “formal” o “legal” sería, en este punto, el mismo que se produce entre la “norma” y la “ley” cuya distinción se presentó con anterioridad. Véase Nota al Pie 3.

que circulan en los marcos de reconocimiento y que sirven de sostenimiento y legitimación de viejas versiones de “la voluntad popular” (Butler, 2015: 19). De modo más general, ejerciendo una “dramaturgia coercitiva” hegemónica sobre las normas y recursos de reconocimiento, en las condiciones de la propia “representabilidad” (Butler, 2009: 108).

De aquí no es necesario concluir, de todas formas, que su dominio es definitivo. Recordemos, una vez más, que Butler sostiene una perspectiva foucaultiana sobre la dimensión productiva del poder, y las normas de reconocimiento “son códigos de operación de poder” (Butler, 2004a: 30). En un intento por conducir el argumento hegeliano en una dirección foucaultiana, Butler advierte que somos seres posibles en la medida en que somos reconocibles, pero también que, como relaciones de poder, las prácticas de reconocimiento producen efectos imprevisibles⁹. Pero además de la imprevisibilidad productiva del reconocimiento, los imperativos estatales son para Butler vulnerables a los desplazamientos performativos que se producen en el acto de recitar una ley. Para la autora, el ejercicio de autoridad no se sostiene por quienes aplican la ley, por quienes exhortan determinados marcos formales de reconocimiento, en su persona, sino por la invocación de una cita que se inscribe en una serie de convenciones operativas precedentes, una cadena significativa previa que puede hacer diferir el origen de la autoridad “hasta un pasado irrecuperable”, dice Butler, parafraseando la parábola de

9 Sobre el distanciamiento de Foucault en torno a la dialéctica hegeliana, en particular en lo concerniente a las relaciones de dominación, dice Butler: “Para Foucault, la dominación no es, como en cambio lo es para Hegel, una empresa imposible o contradictoria. Por el contrario, la ley que regula e impone prohibiciones debe encontrar maneras de implementarse, y las diversas estrategias e implementación que adopta esa ley se convierten en ocasión de nuevas configuraciones históricas de fuerzas. Las leyes que regulan e imponen prohibiciones, lo que Foucault da en llamar leyes ‘jurídicas’, son extrañamente generadoras: crean los fenómenos que deberían controlar (...) crean consecuencias no previstas, resultados no buscados, una proliferación de repercusiones, precisamente porque no existe prefiguración dialéctica anterior de la forma que habrá de tomar la experiencia histórica” (Butler, 1987: 259). En relación al sujeto, y su distanciamiento de la dialéctica de la dominación y la opresión en el contexto del señorío y la servidumbre, dice Butler: “Para Foucault, las consecuencias no previstas de las oposiciones binarias no esclarecen al sujeto ni lo devuelven a una concepción consolidada de su lugar ontológico. Dado que las relaciones de poder que produce el discurso no pertenecen a un sistema unificado y preestablecido de relaciones, son indicaciones de la incesante dispersión del sujeto, de la imposibilidad del retorno a la unidad dialéctica. Mientras que el sujeto hegeliano resuelve las oposiciones binarias que encuentra a su paso recuperando una noción ampliada de su identidad, el sujeto de Foucault se adiestra en una falta de agencia cada vez mayor y, de manera concomitante, en el poder del discurso, en constante aumento” (Butler, 1987: 311).

Kafka (Butler, 1993: 164). Si bien es cierto que el “habla estatal” caracteriza su soberanía en el hecho de que sus leyes y declaraciones se tornan en actos vinculantes sosteniéndose en el monopolio de la fuerza legítima, Butler señala que la eficacia de sus decisiones también descansa en “la dimensión citacional del acto de habla, gracias a la historicidad de la convención que excede y posibilita el momento de su enunciación” (Butler, 1997a: 61). Y así, la naturaleza performativa de los actos estatales nos vuelve a advertir sobre la dimensión productiva e impredecible del poder:

La difusión burocrática y disciplinaria del poder soberano produce un territorio de poder discursivo que opera sin sujeto, pero que constituye al sujeto en el curso de su operación (...) no son los creadores del discurso que transmiten y (...) sus intenciones, sean lo fuertes que sean, no son las que controlan el significado de tal discurso. Aunque está claro que el sujeto habla, y que no existe el habla sin un sujeto [incluso un sujeto que habla en nombre del Estado], el sujeto no ejerce un poder soberano sobre aquello que dice (...) el origen de la interpelación tras la disolución del poder soberano es tan incierto como su fin (...) las funciones del poder interpelativo exceden a los sujetos constituidos en sus términos, y los sujetos así constituidos exceden la interpelación que les anima (Butler, 1997a: 62).

En sentido estricto, entonces, no es posible ningún control soberano de los marcos de reconocimiento desde el accionar estatal: si el habla, el texto, las declaraciones públicas, las leyes, actúan una vez, pueden hacerlo de nuevo, incluso en contra de su actuación anterior. Sobre esto apunta Butler al insistir en aprender y usar el lenguaje de los universales excluyentes emanados por el marco legal, precisamente para dar cuenta de cómo se pueden desplazar los sentidos dominantes, en prácticas y categorías no atendidas por sus formulaciones convencionales, poniendo en funcionamiento una “contradicción performativa” (Butler, 1997a: 151). Y lo mismo sucede con los *marcos* de reconocimiento. Porque para que un marco se torne hegemónico, no alcanza con que su contexto de emergencia esté instituido y sostenido por la fuerza (legítima del Estado), ni que sea avalado por los poderes fácticos de la sociedad civil (como los medios masivos de comunicación). El marco tiene que circular y reproducirse una y otra vez, en diferentes momentos y distintos espacios. Y esta reproducción del marco, que surge de un momento y un contexto determinado y se desplaza hacia otros, supone para

Butler no sólo que la ruptura del marco consigo mismo es su condición de reproducibilidad; también es la condición de su vulnerabilidad: para subvertirlo, invertirlo o instrumentalizarlo críticamente (Butler, 2009: 26). De eso se trata la re-significación habilitada por la performatividad en la que Butler confía, aunque sus efectos sean completamente impredecibles.

Y aquí también descansa su desconfianza sobre el poder —“reparador” o “protector”— que usualmente se le atribuye al discurso y la práctica estatal en general. La desconfianza no sólo atañe a la imprevisibilidad ineludible de los efectos performativos de la injerencia estatal, también alude a los presupuestos sobre los que descansan las expectativas de su intervención. Butler apunta críticamente al *deseo de Estado* que moviliza ciertas demandas sociales, sobre todo en lo que se refiere al anhelo por un poder soberano que intervenga unilateral y eficazmente, pero también sobre el deseo de que ciertos atributos se ratifiquen, se justifiquen, se den a conocer públicamente, se clasifiquen en rangos y así devengan en permanentes y duraderos. Porque el deseo de Estado se puede comprender como un deseo por el *reconocimiento universal*, por *ser* universal, como un intento “de desalojar la solitaria particularidad de una relación no ratificada [se está refiriendo al matrimonio gay] y, quizá por encima de todo, de lograr a la vez el lugar y la santificación en esa imaginada relación con el Estado” (Butler, 2004a: 162). En tiempos de crisis de la soberanía, Butler reconoce su retorno como la fantasía que se deposita en este deseo de Estado, más precisamente en la figura performativa del “habla estatal” que re-emerge como “un instrumento neutral al que recurrir” (Butler, 1997a: 140), como un performativo eficaz, sin fisuras, directamente asimilable a una conducta. Cuando en realidad, señala la autora, “el Estado resignifica sólo y siempre su propia ley, y esa resignificación constituye una extensión de su jurisdicción y su discurso” (Butler, 1997a: 168). En contra de la posibilidad de fomentar el dominio estatal y la consecuente normalización de sus intervenciones, Butler cuestiona la aparente neutralidad de quien domina hegemoníicamente la creación y reproducción de las categorías y términos de reconocimiento y apuesta por el potencial desestabilizador de las prácticas performativas (preferentemente, no estatales)¹⁰.

10 De ahí que se haya opuesto a los intentos por eliminar la distinción entre lenguaje y conducta, que desde su perspectiva tienden “a reforzar la regulación estatal” en tanto presuponen la eficacia del habla estatal, y en cambio haya insistido en la distancia que los separa y en “formas no jurídicas de oposición” (1997a: 43, 47).

Más allá de la ley del Estado: los efectos performativos de la desposesión

En una obra dialogada junto a Gayatri Spivak, Butler aborda directamente al fenómeno estatal como una “estructura legal e institucional que delimita cierto territorio” (Butler y Spivak, 2007: 43). Se trata de *una matriz que vincula* jurídicamente a la ciudadanía aunque, dados los modos contemporáneos en los que los Estados protagonizan la expulsión de personas así como la suspensión de derechos y garantías básicas para la integridad humana, también es una matriz que desvincula, expulsa; contiene, pero sobre todo, priva. En este sentido, sobre lo que se procura advertir es que hablar de “Estados de derecho” no sólo implica referirse a la adscripción e identificación con cierto “estado de ciudadanía”, en términos de derechos y obligaciones y a menudo delimitado de forma homogénea como un estado-nación; no supone única y principalmente apelar a un estado de protección, de apelación y formalización de las necesidades y demandas de una población. Por el contrario, implica una demarcación excluyente de quienes no son ni van a ser consideradas-os como ciudadanas-os, una marca que registra un estado de desposesión.

Ahora bien, este eventual estado de “desposesión” para Butler, no implica estar *fuera* de la política: “no se trata de nuda vida, de mera vida, sino de una formación particular de poder y coerción diseñada para producir y mantener la condición (el estado) de privación” (Butler y Spivak, 2007: 46). La “vida abandonada” es una

vida saturada de poder, justamente, desde el momento en que ha quedado privada de la ciudadanía. Esto hace posible, por un lado, describir el doble sentido del *estado* por medio del recurso a una noción de *poder* que incluya y exceda la cuestión de los derechos del ciudadano; y por otro lado, ver *cómo el poder estatal instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir y fijar una población en su desposesión* (Butler y Spivak, 2007: 71; la cursiva es mía).

Desplazado de su configuración unitaria y centralizada, esta aproximación del poder estatal se produce en el marco de un régimen contemporáneo de gubernamentalidad, tal y como fuera concebido por Foucault: esto es, en el marco de una configuración del poder político que administra y regula poblaciones a partir de

prácticas e instituciones estatales y no estatales. En este sentido, aún cuando sostenga el monopolio del dominio legal —demarcando formalmente quiénes entran y quiénes no en su jurisdicción— esta perspectiva asume que la vitalidad del Estado ya no depende de su ejercicio exclusivo. No sólo porque la vitalidad del Estado ya no proviene de su poder soberano —en términos de legitimación de un Estado de derecho— sino de la propia gubernamentalidad —en términos de efectividad en la gestión de las necesidades de esa población. Sino también porque “el poder no es lo mismo que la ley” (Butler y Spivak, 2007: 49). En un marco de gubernamentalidad donde la ley es una táctica más entre las múltiples y difusas tecnologías de gobierno y racionalidades políticas, la obra de Butler insiste en los modos en el que el poder político excede las fronteras de la estatalidad, así como el poder estatal excede las de su competencia legal. Particularmente interesada en las nuevas prisiones de guerra y la figura de la “detención indefinida”, Butler señala cómo de hecho la ley y la operatividad de su llamado han perdido su potencia frente a lo que genera su propia suspensión. La ilegalidad no implica la evasión del poder y la coacción estatal. Por el contrario, fortalece el poder discrecional del Estado y de esa manera revitaliza una nueva versión de la soberanía: una que se basa en el ejercicio de prerrogativas de poder reservadas al poder ejecutivo o a funcionarios administrativos no electos (Butler, 2004b: 83).

El poder estatal opera, de este modo, en el marco “de un horizonte ontológico saturado de poder que precede y excede al poder estatal (...) El Estado se inspira en operaciones no estatistas del poder y no puede funcionar sin una reserva de poder que el mismo no ha organizado” (Butler, 2009: 207). En el caso del reconocimiento legal, por ejemplo, se sostiene sobre “condiciones extralegales” que habilitan la aparición de una persona o un grupo plausibles de comparecer ante la ley (Butler, 2009: 195). Se trata de condiciones articuladas en poderes no-estatales que desbordan a la ley, pero que sin embargo son un presupuesto implícito de la operatividad de la ley. Una materialización de esas condiciones se puede apreciar en la noción de “espacio de aparición” de Hannah Arendt recuperada por Butler y definida sintéticamente como “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí” (Arendt, 1958: 221). Este espacio, para Butler, no emerge de una voluntad individual sino de “una alianza que posee el poder performativo para reclamar lo público de un modo aún no codificado en la ley y que nunca podría quedar totalmente codificado en ella” (Butler, 2011:

13). Aún cuando es la propia Arendt quien reconoce que el espacio de aparición no siempre existe, es en la lectura butleriana donde mejor se aprecia que las condiciones de posibilidad de ese espacio son también las de su imposibilidad: la presencia de los cuerpos en la calle, propia de cualquier manifestación masiva, genera nuevos espacios de aparición y de ese modo cuestiona la distribución diferencial y restrictiva de lo público que de hecho fue la que inspiró la aparición. Es gracias a los efectos performativos de un poder que excede y desborda al propio Estado, entonces, desde donde se puede superar y subvertir los efectos de la estatalidad liberal.

Consideraciones Finales

La obra de Butler aporta una perspectiva crítica fundamental para comprender los efectos actuales de la estatalidad liberal, en especial, en su actual modulación *neoliberal*. No sólo por visibilizar el activo rol de las instituciones estatales en la configuración de la desposesión, en la desigual distribución de la precaridad. También y sobre todo, por advertirnos sobre los riesgos de asumir una posición crítica asumiendo acríticamente la normatividad presupuesta en las categorías identitarias producidas por el propio Estado liberal. De lo que se trata, insiste Butler, no es de trabajar sobre la mejor manera de representar o reconocer determinados sujetas-os, de producir marcos de reconocimiento más inclusivos. Tampoco de seguir apelando al Estado como un marco de referencia exclusivo. El desafío pasa por preguntarnos cómo opera el poder que distingue y jerarquiza entre sujetas-os y no sujetas-os, entre ciudadanas-os, y no ciudadanas-os así como el poder que reproduce esas distinciones afectando incluso fatalmente al par que la dicotomía identificatoria excluyó. El desafío consiste en prescindir de términos y categorías unificadoras y en cambio apostar por la construcción de coaliciones heterogéneas y móviles basadas precisamente en la impugnación de esa dimensión coactiva y violenta del Estado liberal, en la visibilización y denuncia de los efectos devastadores de quienes no llegan a ser reconocidos por las normas de esa estatalidad. Sobre estos desafíos es que Butler convoca a orientar la política de izquierdas y sus proyectos de emancipación.

Lo que, desde nuestra perspectiva, cabría preguntarse es si es posible pensar en otros modos o configuraciones de estatalidad que no operen sobre los principios excluyentes de la normatividad liberal. Aún cuando Butler admite que no todos esos principios son prescindibles —en particular señala que no podemos renunciar a la igualdad y universalidad propugnadas históricamente desde ese marco (Butler, 2009: 54)— su aproximación insiste en la construcción de vocabularios *alternativos* a los propios de la ontología liberal. Lo que no aclara, es si esos vocabularios pueden configurarse desde una *estatalidad alternativa*. ¿O acaso la estatalidad siempre es liberal?, ¿dónde reside lo liberal de una estatalidad dada?, ¿dónde residiría su alternativa?

Sin pretender abordar tales interrogantes en este apartado, nos interesa al menos ensayar como cierre un modo posible de encararlos poniendo en consideración la posibilidad de entender *lo alternativo* a partir de las vinculaciones históricas y estratégicas de ciertos marcos estatales con determinados movimientos sociales. Porque como ha señalado la propia Butler:

El problema no es meramente o sólo “ontológico”, puesto que las formas que toma el sujeto, así como los mundos cotidianos que no se conforman a las categorías disponibles del sujeto, surgen a la luz de los movimientos históricos y geopolíticos (...) tales formaciones solo pueden “surgir” cuando existen marcos que establezcan la posibilidad de dicho surgimiento (Butler, 2009: 193).

En el marco de una configuración *populista* de ciertos Estados latinoamericanos, devenidos de la mano de movimientos sociales precisamente excluidos por esa estatalidad liberal y a partir de una contraposición explícita a los efectos excluyentes del neoliberalismo en la región —como el movimiento piquetero en la Argentina o el movimiento indigenista en Bolivia—, cabría preguntarse por las (dis)continuidades de esos modos de estatalidad en relación a sus precedentes (neoliberales), por los efectos que trascienden y perduran por sobre las articulaciones geopolíticas e históricas, así como también por los horizontes políticos que cada una de esas modalidades habilitó.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (1958, 2005). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1987, 2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hebelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrurtu.
- Butler, J. (1990, 2007). *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1993, 2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1997a, 2004). *Lenguaje, Poder e Identidad*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Butler, J. (1997b, 2010). *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2000, 2004). “Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo”. En Butler, J., Laclau, E.; y S. Žižek (2004). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE., 17-48.
- Butler, J. (2004a, 2006). *Deshacer el Género*, Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004b, 2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009, 2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2011, 2012). “Cuerpos en alianza y la política de la calle”. En *Revista Trasversales*, N°26, 11-27.
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: Harvard University Press.
- Butler, J. y Spivak, G. (2007). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Marchart, O. (2007, 2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Martin, J. (2005). “The State and Sovereign Subjectivity”. En Alan Finlayson, Jeremy Valentine, *Politics and Post-structuralism: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martínez Prado, N. (2015). “Sujeto y Performatividad”. En Biset, et.al., *Sujeto. Una categoría en disputa*, Avellaneda: La Cebrá, pp. 309-340.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Reconoceme Experiencia sexual y reconocimiento

●
Alberto (beto) Canseco

es feminista pro sexo y activista de la disidencia sexual, profesor y licenciad* en filosofía, doctor* en Estudios de Género. Realiza sus actividades de investigación en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón”, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, gracias a una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus teorizaciones giran en torno a la propuesta de Judith Butler, reflexiones sobre feminismo y placer sexual, diversidad funcional y sexualidad. Disfruta mucho del sexo y el vino; y le cuesta mucho escribir si al mismo tiempo no está viendo algo de porno.*

●
Porque cada unx en su propio camino replantea los términos de los discursos que lx involucran, para expandir o desplazar sus horizontes semánticos, los mapeos eróticos del cuerpo, el imaginar y actuar nuevas formas de comunidad por los sujetos de otro de-sear, y para repensar lo sexual en nuevas formas, de otro modo y en otro sitio.
valeria flores, *interrucciones.*

Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación.

¿**C**ómo abordar la experiencia sexual sin entender el deseo sexual como algo natural, como una especie de Ceros pre-cultural, no tocado por el mundo de normas y que por tanto no podría ser sometido a crítica?; ¿de qué herramientas conceptuales nos podremos valer para no perder de vista la paradoja que implica, por un lado, la necesidad de afirmar la experiencia sexual como algo deseable y, por otro lado, y al mismo tiempo, la urgencia de habilitar una perspectiva crítica de ese deseo?

En el presente texto quisiera asumir el desafío teórico de responder a estas preguntas a través de la recuperación de ciertas reflexiones de Judith Butler en torno a la noción de *reconocimiento*. En efecto, la recepción específica que la autora norteamericana realiza de dicha noción, de cuño hegeliano, parece aportar una perspectiva posible que atienda a la paradoja que implica la crítica (parafraseando a Gayatri Chakravorty Spivak) de aquello que “no podemos no querer”. Así, quisiera entender la experiencia sexual como una experiencia particular de reconocimiento en los términos en los que Butler la teoriza. En consecuencia, se hace necesario un esclarecimiento de dicha recepción, la cual puede ser presentada, siguiendo el esquema de *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009), como el resultado de una tríada teórica: las limitaciones y complementaciones recíprocas entre las propuestas de G.W.F. Hegel, Michel Foucault y Adriana Cavarero.

Butler lee a Hegel. Una versión opaca del reconocimiento

Para comenzar este abordaje deberíamos empezar por preguntarnos ¿qué es el reconocimiento? En principio, se trata de una categoría utilizada por Hegel en los textos de Jena, particularmente en la que tal vez sea su obra más importante, *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1985)). Como un primer acercamiento a la noción, cabe conceptualizar al reconocimiento como una situación, una escena, un drama a partir del cual una autoconciencia busca saber de sí misma, tener experiencia de sí misma. Con este fin, la autoconciencia niega todas las cosas que tiene a su alrededor, lo que resulta en una frustración que la deja exhausta. En consecuencia, aprende que solo podrá lograr esta meta a través de la mediación de otra estructura similar a sí, es decir, otra autoconciencia que, como ella, se encuentre realizando este proceso de autoconocimiento. Así, la autoconciencia *desea* ser reconocida por otra autoconciencia y, al mismo tiempo, se ve obligada a otorgar ese reconocimiento, pues solo puede ser reconocida por una autoconciencia que también lo sea. Este proceso se da en varios momentos y en una dinámica conflictiva, de ahí que el reconocimiento en el planteo hegeliano aparezca en términos de lucha.

En *Vida precaria*, Butler recupera esta figura de la lucha por el reconocimiento y explicita las dos lecciones que cada autocon-

ciencia aprende en el intercambio: “no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda” (2006a: 71). De estas dos enseñanzas se deduce que el «yo» y el «tú» no son entidades aisladas, sino que son partes de un intercambio recíproco. Ahora bien, esta reciprocidad fundamental presenta algunos problemas, pues la dinámica del encuentro puede adquirir un cariz asimilacionista. El hecho de que, en el esquema hegeliano, la alteridad se encuentra afuera y luego se reconoce como constitutiva del sujeto, ha llevado a pensar a much*s crític*s que el sujeto hegeliano asimila totalmente lo externo como rasgos internos a sí mismo, apropiándose completamente de la otra autoconciencia que la enfrenta. Según tales interpretaciones, si bien la autoconciencia aprende que no puede estar sin la otra, la resolución es integrarla a sí misma, retornar a sí absorbiendo la alteridad a una mismidad enriquecida. La alteridad dejaría por tanto de ser tal: si bien la autoconciencia no aniquilaría a la otra, a fin de enriquecer el autoconocimiento, sí podría llegar a aniquilar su diferencia. A propósito de este problema, Butler se pregunta:

¿Consiste el reconocimiento, como argumenta Hegel, en un acto recíproco por el cual reconozco que el otro está estructurado del mismo modo que yo? ¿Y reconozco que el otro también hace o puede hacer ese reconocimiento de mismidad? ¿O acaso hay aquí otro encuentro con la alteridad que es irreducible a la mismidad? De ser así, ¿cómo debemos entender esa alteridad? (Butler, 2009: 43-44).

La autora busca formular entonces una versión del reconocimiento que no se aleje radicalmente del marco teórico hegeliano pero que pueda responder a algunas críticas que ella considera atinadas. Así, destaca el hecho de que la escena hegeliana supone la operación del espejo. Con esto quiere decir que para llegar al reconocimiento recíproco, la autoconciencia debe verse a sí misma similar a la otra autoconciencia que la enfrenta, y percatarse de que esa otra está haciendo el mismo descubrimiento. El descubrimiento de esta similitud en las estructuras de ambas autoconciencias no es contrariado por una exterioridad que pueda resistírsele. Según Butler, no hay sombras que opaquen la luminosidad de la escena hegeliana. Siendo así, habrá que adoptar algún tipo de enfoque pos-hegeliano que pueda partir de la opacidad que implica para cada autoconciencia el futuro impredecible que le abre la escena de

reconocimiento.

En efecto, la reciprocidad implica un movimiento al que vale la pena prestar atención. Dicho movimiento destituye las posiciones de sujeto, de modo que la demanda y otorgamiento de reconocimiento provocan la constitución de un nuevo lugar, una transformación de cada parte en algo nuevo. Esto apunta, entonces, al hecho de que la relación con otr* es ek-stática. En este sentido, el «yo» se encuentra persistentemente fuera de sí mismo y el surgimiento de tal exterioridad, que paradójicamente le pertenece, es inevitable. Así, nunca tiene lugar el retorno al yo; *el reconocimiento sería de este modo el proceso a través del cual se deja de ser lo que se era, se deviene otra cosa, el «yo» se ve transformado merced al acto de reconocimiento*. Por un lado, porque el pasado de ese «yo» se reorganiza y, por otro, porque el encuentro con es* otr* supone la pérdida de un* mism*, no sólo en razón de una fantasía de absorción por es* otr* en la experiencia temprana o primitiva, sino también debido a que el «yo» sólo emerge a partir del momento en que acontece un reflejo de ese sí-mismo en es* otr*. Este reflejo en es* otr* posibilita la recuperación del sí-mismo pero como externo, como un* otr* para sí mism*, lo que implicaría además nuevas pérdidas. De este modo, la relación con es* otr* permite el autoconocimiento pero supone a la vez un riesgo constitutivo de socavarlo. El yo, en consecuencia, no retorna a sí mismo sin otr*; la relación entre ambos se vuelve constitutiva de lo que el sí-mismo es. En otras palabras, la ontología del sujeto se divide y se expande de modo que se hace imposible abarcarla plenamente. El «yo» que emerge en el drama del reconocimiento, por tanto, es uno que se aleja permanentemente de su apariencia anterior, se ve transformado por la alteridad y jamás retorna a sí, convirtiéndose, así, en el yo que nunca fue. En palabras de la autora:

Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento (Butler, 2006a: 72).

Ahora bien, si no podemos saber de antemano quiénes seremos; si no podemos volver a un sí-mismo que permanezca indemne, ni prever siquiera qué será ese sí-mismo, tal vez sea necesario partir de esa premisa, de ese desconocimiento, de esa opacidad compartida. Una ceguera que apunta además a una crítica de las ca-

tegorías de identidad, las cuales no pueden capturar los movimientos del sí mismo, el exceso y la opacidad que experimentamos en la vida como consecuencia de las múltiples desposesiones que sufre el «yo». Cabe decir que reconozco ese desconocimiento también en otr*s, aunque probablemente no se trate del mismo; de serlo, en efecto, la opacidad se haría transparente, en tanto que compartiríamos exactamente la misma estructura. La propuesta butleriana tiene que ver, por el contrario, con asumir que somos opac*s para con nosotr*s mism*s, que l*s otr*s también son opac*s para con ell*s mism*s, pero cuya opacidad no refleja la nuestra, es completamente otra, por lo que nos queda apenas señalar los límites epistémicos del reconocimiento. Así, Butler plantea un punto de partida de la ética que no es el conocimiento de otr*, sino precisamente la aprehensión de los límites de ese conocimiento, que pueden no ser los mismos para cada sujeto y por tanto no pueden ser leídos desde la propia experiencia de opacidad. En otras palabras, la alteridad sufre un desconocimiento respecto de sí que puede no ser el mismo desconocimiento que yo sufro respecto de mí; lo que compartimos entonces es el límite de nuestro conocimiento, no así el modo o el grado de ese desconocimiento.

Por otra parte, cabe destacar que la escena del reconocimiento es articulada y posibilitada por normas sociales, históricas y contingentes que deciden su dinámica. En este sentido, Butler sostiene que aceptar la premisa de que el deseo de persistir en el propio ser depende de las normas de reconocimiento hace suponer también que la base de la propia autonomía, de la constitución y mantenimiento a lo largo del tiempo de un «yo», está supeditada a la norma social que excede a ese «yo». De este modo, se posiciona al «yo» fuera de sí mismo, ek-státicamente, arrojado hacia ese mundo de normas contingentes e inestables.

El mundo de normas tiene un nombre específico en la propuesta hegeliana: *Sittlichkeit*. Así, “[e]l reconocimiento no es posible separado de las prácticas consuetudinarias en las cuales tiene lugar, y, por lo tanto, ninguna condición formal del reconocimiento será suficiente” (Butler, 2011: 28). En otras palabras, aquello que se entiende por reconocimiento no puede separarse de las normas que determinan su contenido concreto. Este horizonte cultural no sólo determina la auto-comprensión subjetiva sino también las diversas versiones de reconocibilidad de lo que se considera persona. Tal horizonte es históricamente variable y se encuentra en permanente rearticulación gracias a las crisis que sufre a lo largo del tiempo.

De este modo, ser un sujeto implica cumplir con ciertas normas que articulan el reconocimiento, habilitando la posibilidad de que una persona sea reconocible. De este reconocimiento, de acuerdo al horizonte normativo, depende el hecho de que valga la pena proteger la vida de esa persona y cuando se pierda, valga la pena añorarla. Las consecuencias de no tener reconocimiento, en ese sentido, tendrán que ver entonces con no poder ser completamente constituid* socialmente, con no tener un lugar en el orden social. De este modo somos tod*s dependientes de los vocabularios sociales, de los proyectos de reconocimiento disponibles, de instituciones que nos darán el conocimiento que necesitamos a fines de vivir nuestras vidas.

En este punto, habría que señalar la pluralidad de normas a las que nos veremos sujet*s, cuestión que no siempre es evidente en el planteo butleriano y que puede llevar a confusión. *Siempre* estamos sujet*s a normas; algunas de ellas, de hecho, nos permiten vivir, obtener cierta existencia social; una sujeción que habilita, en algún sentido, la agencia. Si es cierto que siempre necesitamos de redes para persistir, si sobrevivimos precisamente porque otr*s nos reconocen, y que la experiencia del reconocimiento es fundamental, esto implica que cuando se habla de la falta de reconocimiento se apunta a la ausencia de reconocimiento, pero a través de *ciertas* normas específicas, no de todo el horizonte normativo. En efecto, este horizonte no es en sí mismo un entramado completamente consistente, justamente debido a su contingencia y necesidad de reiteración. De hecho, existen muchas normas en disputa entre sí, solapándose, debilitando o vigorizando su fuerza en la convivencia social. Parece ser, de esta manera, que cuando se habla del horizonte cultural que lleva por nombre *Sittlichkeit*, se habla de todo el sistema normativo, de la plataforma de normas a la que se llega y que precede y excede al sujeto. Así, dentro de este sistema, tendría lugar la dinámica de convivencia, disputa y solapamiento de normas que son hegemónicas con normas que no lo son. De este modo, habría todo un conjunto de normas que configuran lo que será candidato para el reconocimiento y lo que no, y que se vincula con una serie de mecanismos e instituciones sociales fuertemente arraigadas y naturalizadas. Sin embargo, habría también versiones minoritarias de normas que cuestionan la hegemonía dentro de ese horizonte cultural y que también producen discursos que configuran lo que será reconocido dentro de ese mundo de normas. En consecuencia, un cuerpo puede ser reconocido dentro de un mundo de normas minoritario —lo que asegura su existencia dentro de ese mundo— y

no serlo dentro del mundo de normas hegemónico, o serlo de un modo que implique su deshacer. En la obra butleriana no siempre es clara esta especificación, pero de otra manera se configuraría la resistencia a esas normas como una esfera que se encuentra por fuera de toda normatividad, lo cual sería incoherente con su planteo general.

Ahora bien, ¿qué implica entender la experiencia sexual como una experiencia de reconocimiento? Cabe decir, antes que nada, que es en el análisis de la experiencia de la relación sexual que Hegel utiliza por primera vez la noción de reconocimiento. Según Hegel, en la forma sexual de interacción, ambos sujetos ven la posibilidad de reconocerse en su compañer*, ya que ambos desean recíprocamente el deseo de*l otr*. Mientras en la ejecución y en el resultado de su trabajo, el Yo logra concebirse a sí mismo como un sujeto de acción cosificado, en el deseo del* otr*, el Yo se manifiesta como subjetividad viviente y deseante, cuyo objeto de deseo es ese mismo modo de subjetividad, pero en el* otr*. De ese modo, la sexualidad representa una primera forma de unificación de sujetos opuestos unos de los otros. Esta experiencia recíproca del «saberse-en-el-otr*» sólo llega a una relación de «amor» cuando es capaz de convertirse en un conocimiento intersubjetivamente compartido de las dos partes. Sólo cuando el sujeto logra saber que quien le enfrenta se sabe a sí mism* igualmente en su otr*, puede poseer la confianza segura de que «el* otr*» es «para mí». Para designar esa relación mutua de conocer-se en-el-otr*, Hegel emplea, por primera vez, la palabra «reconocimiento». A propósito de esto, cabría decir, sin embargo, que, como ya señala Axel Honneth (1997), Hegel es un teórico de la familia burguesa, de modo que habla de dos formas de intensificación de dicha experiencia de reconocimiento: la actividad cooperativa en la relación institucionalizada del casamiento, y el hijo como testimonio vivo de su saber recíproco de afección del otro. Teniendo en cuenta un rechazo a esta visión heteronormativa y reproductiva del deseo de reconocimiento, cabría señalar cuáles serían las consecuencias de comprender la experiencia sexual como una experiencia de reconocimiento en términos butlerianos, esto es, ek-stática, opaca, mediada por las normas y el deseo.

En principio, podría decirse que la experiencia sexual no solo devuelve cierta singularidad, sino también, y tal vez más importante aún, los límites de la prerrogativa del autoconocimiento: nos volvemos otr*s para nosotr*s mism*s en la experiencia sexual; invocamos un futuro que se abre de manera irreversible en el encuentro

con la alteridad, encuentro que en este caso es claramente sexual. Así, si bien podemos llegar a la experiencia sexual desde una identidad reivindicada, puede que esa experiencia nos devuelva algo que no estaba en nuestros planes, cuestione el yo sexuado que inició la experiencia y novedosamente abra perspectivas sexuales otras. De este modo, no cabría pensar la identidad sexual de quien protagoniza una escena de reconocimiento sexual como una certeza incontestable; es más, puede tratarse precisamente de un momento de cuestionamiento, experimentación y apertura. Por otro lado, lo que se comprenderá por *reconocimiento sexual* dependerá de las normas que articulan el drama de la experiencia sexual, normas que, cabe insistir, se solapan y disputan. De ahí que el placer sexual puede pensarse como el resultado de que determinado afecto sea reconocible de acuerdo a las normas vigentes de reconocimiento, mudando de significado a partir del vínculo entre mundos normativos, negando y otorgando el carácter placentero o sexual a determinadas experiencias.

Butler lee a Foucault El deseo por las normas y el riesgo crítico

Ahora bien, el uso de la propuesta hegeliana y de la noción de reconocimiento es mediado, en el planteo de Butler, por una aproximación a las teorizaciones de otr*s autor*s. Sería un error, por tanto, postular que es solo la deuda hegeliana la que esclarecería el funcionamiento del símbolo cartográfico en el contexto del mapa butleriano. Así, el uso específico de la noción de reconocimiento está fuertemente influenciado en principio por sus propias reflexiones en torno a la obra de Foucault. Uno de los artículos más importantes, en este sentido, es el que lleva por título “Bodies and power revisited” (Butler, 2004), el cual forma parte de una obra colectiva que aborda el encuentro entre la teoría feminista y la propuesta foucaultiana. En este ensayo, Butler invoca a las normas de reconocimiento cuando piensa la contingencia de la mediación social que permite el apego al *self*. Según la lectura butleriana de la propuesta de Foucault, el poder «ata» al sujeto a su propia identidad. Los sujetos parecen requerir un auto-apego (*self-attachment*) para ser producidos, un proceso a través del cual un* se apega, se ata a la propia subjetividad y que sólo se realiza a partir de la me-

diación de una norma. La autora entiende entonces que es posible examinar la teoría del poder de Foucault de la mano de una conceptualización en torno a las normas de reconocimiento. Butler lee así a Foucault al lado de Hegel cuando piensa cómo el poder sobre un sujeto puede actuar bajo la condición de imponerle normas de reconocimiento en la existencia de ese sujeto. De este modo, el sujeto debe desear reconocimiento, y encontrarse a sí mismo apegado a aquellas categorías que garantizan su existencia social. El deseo de reconocimiento, por tanto, es una forma particular de vulnerabilidad que, por otro lado, no es previo a las redes de poder sino que emerge gracias a su funcionamiento. De hecho, en *Dispossession*, la autora definirá al reconocimiento como la “situación en la que un* es fundamentalmente dependiente de términos que no ha elegido a fines de emerger como un ser inteligible” (Butler y Athanasiou, 2013: 79).¹ De este modo, una ley de verdad impone un criterio a través del cual el reconocimiento se hace posible. En palabras de la autora: “El sujeto no es reconocible sin conformarse primero a la ley de verdad, y sin reconocimiento no hay sujeto” (Butler, 2004: 191).² Al mismo tiempo, otr*s tienen que leer dicha ley de verdad en el sujeto, pues sólo a través de esa lectura, el sujeto podrá ser reconocido.

El deseo se ata, entonces, a los proyectos de reconocimiento a disposición, los cuales tienen la capacidad de deshacer a quienes se les concede o niega reconocimiento dentro de esos mundos normativos. Es aquí cuando Butler define la *inteligibilidad* como la consecuencia del reconocimiento bajo las normas sociales vigentes. Por tanto, si nuestros modos de habitar el mundo contradicen dichas normas, si nuestras opciones son consideradas aberrantes, es probable que no queramos ser reconocidos de acuerdo a ellas, quedando así por debajo de la inteligibilidad. En efecto, si bien la viabilidad de nuestra vida depende del reconocimiento y la inteligibilidad, también es cierto que las normas que los rigen pueden ir en contra de nuestra supervivencia.

Butler concluye, entonces, que el reconocimiento no puede ser una meta normativa sin más. En efecto, si bien es cierto que se somete a una mayor exposición al daño y la violencia a aquellos cuerpos que no son reconocidos, también es cierto que, en los casos en

1 “the situation in which one is fundamentally dependent upon term that one never chose in order to emerge as an intelligible being” (la traducción es mía).

2 The subject is not recognizable without first conforming to the law of truth, and without recognition there is no subject” (la traducción es mía).

los que esas normas criminalizan, patologizan o deshacen de algún modo esos cuerpos, la posibilidad de la vida está precisamente por fuera de la norma, por debajo de los regímenes de reconocimiento. En este último caso, el reconocimiento (negativo) mismo sería aquello que provoca la situación maximizada de vulnerabilidad. En consecuencia, “en la evaluación de esquemas de reconocimiento, tenemos que preguntarnos qué relaciones implícitas tienen con respecto a la distribución de la vida y la muerte” (Butler y Athanasiou, 2013: 89).³ Así, la autora sugiere que una de las tareas de los movimientos sociales de género y sexualidad es diferenciar entre las normas y convenciones que maximizan las posibilidades de una vida habitable de aquellas que las restringen y coartan. Esto debe hacerse teniendo en cuenta que las normas pueden funcionar, al mismo tiempo, de las dos formas, habilitando una vida habitable a algunos grupos y restringiéndosela a otros.

Ahora bien, ¿qué alternativas quedan en esos casos en los que las normas deshacen al sujeto y lo someten a una vida inhabitable? Butler sugiere, siguiendo la propuesta foucaultiana (cf. Foucault, 1995), una relación *crítica* con las normas sociales que posibilitan la inteligibilidad. Cuestionar la norma para invocar nuevas normas, en este sentido, tiene como resultado el desapego de un* a un* mism*, lo que resulta en la pérdida de la auto-identidad. En efecto, y en continuidad con lo planteado en el apartado anterior, si bien conformarse a la norma permite ser completamente reconocible, si la norma vigente es restrictiva, el sujeto ve en esa conformidad el signo de su propia restricción. El momento de resistencia emerge precisamente cuando el sujeto descubre este apego restrictivo y es capaz de atender a la promesa de un apego a otras normas que le permitirían vivir de otro modo, aunque eso ponga en riesgo su reconocibilidad dentro del horizonte normativo, con el consecuente peligro de castigo social. Si es cierto que Foucault entendía que la crítica surge allí cuando el sujeto es capaz de asumir estos riesgos, entonces esto quiere decir también, según Butler, que siempre existe la posibilidad de un deseo que exceda los términos de la reconocibilidad. La autora señala que, de otro modo, Foucault no podría preguntarse: “¿Qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?” (Butler, 2006b) promoviendo así la producción de nuevas subjetividades y la conversión en algo otro de lo que ya se

3 “in evaluating schemes of recognition, we have to ask what implicit relations they have to the allocation of life and death” (la traducción es mía).

ha sido. La cuestión que permite formular Foucault, según Butler, entonces, es cómo el deseo puede ser producido más allá de determinado mundo de normas de reconocimiento, aun cuando sea para atarse a otro. En definitiva, la propuesta crítica foucaultiana habilita la posibilidad de un desapego pasional a determinadas normas, una posibilidad de pensar el deseo desligado de las condiciones de su restricción, completando así la propuesta hegeliana al ofrecer una alternativa a la sujeción.

A continuación, Butler lee el planteo foucaultiano al lado del hegeliano, y entiende que puede haber un cuestionamiento recíproco entre las propuestas. Butler comprende entonces que la noción hegeliana de reconocimiento puede completar y limitar las formulaciones de Foucault a la hora de pensar la relación ética. En efecto, Foucault piensa la ética como *poiesis*, como parte de la operación de la crítica, como un trabajo sobre el yo que se da en el marco de normas que preceden y exceden al sujeto: “Investidas de poder y obstinación, [las normas] fijan los límites a los que se verá como una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado de las cosas” (Butler, 2009: 31). De tal modo, no hay auto-*poiesis* (creación de uno mismo) al margen de la sujeción o subjetivación (*assujettissement*). Lo que critica Butler a Foucault es que, si bien el autor establece como signo de virtud el poner en riesgo el yo —al cuestionar los límites de los regímenes de verdad establecidos—, nunca dice que esta actitud puede ser motivada precisamente por el deseo de reconocer a *otr** o ser reconocido por *otr**. La motivación que presenta Foucault parece estar centrada en el hecho de que el «yo» ve restringida su vida a partir de los términos que tiene a su alcance y que lo producen a través de su reconocimiento. La imposibilidad de reconocer a *otr** no aparece, en efecto, como uno de los motivos para la realización de la auto-*poiesis*, como una de las razones para cuestionar el mundo normativo que decide tal imposibilidad. En palabras de la autora:

Si y cuando, en un esfuerzo por conferir o recibir un reconocimiento que una y otra vez es rehusado, pongo en cuestión el horizonte normativo dentro del cual tiene lugar tal reconocimiento, ese cuestionamiento forma parte del deseo de reconocimiento, deseo que puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles (Butler, 2009: 40).

Butler retoma este argumento en otros textos (cf. Butler y Athanasiou, 2013) y lo reconfigura a fin de acentuar la socialidad de la

auto-*poiesis* foucaultiana. En primer lugar, dicho trabajo sobre el yo es una operación profundamente social porque las normas que nos gobiernan y contra las cuales luchamos son en definitiva sociales. En segundo lugar, porque tal tarea se hace con otr*s y sólo puede realizarse si hay otras formas de colectividad luchando en modos similares o convergentes. En otras palabras, el distanciamiento de las normas que deciden la inteligibilidad sólo es posible si se articulan, de manera colectiva, versiones minoritarias de normas. De otro modo, no podría asumirse el riesgo de ininteligibilidad que supone el cuestionamiento de las normas. Dicho cuestionamiento, insiste la autora, es posible gracias a que si bien no podemos negar que necesitamos reconocimiento, este reconocimiento es siempre parcial de modo que la capacidad de practicar la libertad críticamente depende de esa parcialidad. La propuesta de la autora, por tanto, no parece ser renunciar a la sujeción de las normas —esta misión sería imposible—, sino asumir relaciones críticas con las normas que hacen las vidas de ciertos grupos inhabitables, proponiendo otras versiones normativas.

En definitiva, es el planteo foucaultiano uno de los más importantes para no caer en un abordaje naturalista de la escena sexual y del deseo que lo anima. En efecto, es el mundo normativo el que produce el deseo, no hay nada anterior al mundo social, y es la pluralidad de normas la que permite la resistencia a las normas de reconocimiento sexual. De ahí que parecieran hacerse necesarias alternativas colectivas críticas, versiones minoritarias de normas sexuales que pongan en entredicho la hegemonía de las normas vigentes. Esto implica cierto riesgo de ininteligibilidad pero permite configuraciones de la escena sexual que habiliten el reconocimiento de otros placeres a ser experimentados. La motivación de dicha crítica será, siguiendo la perspectiva hegeliana que le agrega Butler al planteo foucaultiano, no solo el deseo de vivir una vida más habitable según el orden contemporáneo de ser, sino también por el deseo de que otr*s lo hagan, es decir, por el deseo de reconocer a otr*s; en otras palabras, la crítica no solo emerge de la necesidad de ser más deseable según las normas de reconocimiento sexual, sino también por el deseo de que otr*s también lo sean.

Butler lee a Cavarero Singularidad y contextos específicos de reconocimiento

Cabe decir que a Butler no le basta con cruzar a Hegel con Foucault en sus reflexiones acerca de la alteridad y que, así como estas propuestas se limitan y completan recíprocamente, sucede lo mismo con la propuesta de Cavarero (2000). En efecto, según Butler, se hace necesario restringir la impersonalidad que resulta de seguir todas las consecuencias de la escena hegeliana del reconocimiento. Sostiene entonces que, si bien es cierto que los sujetos se vuelven sustituibles aunque siempre necesarios en la reproducción de la norma, también lo es que dichas normas operan en contextos de interpelación específicos, esto es, en intercambios cercanos y vitales. De este modo, demandamos y otorgamos reconocimiento a personas particulares y estas particularidades no nos son indiferentes. No es lo mismo recibir reconocimiento de una persona que de otra; cada escena de interpelación es singular. Incluso cada un* de ell*s puede estar invocando diferentes normas, las cuales, como ya quedó establecido, se solapan y conviven. En otras palabras, no es igual ser reconocido por el Estado, que serlo por un* amante o por un* alum*n*. En todo caso, se debe tener en cuenta algo más que el carácter sustituible en que deja a cada sujeto la norma; algo debe devolver la singularidad de cada ser y su carácter irremplazable. En este sentido, la propuesta de Cavarero, a través de reflexiones que se valen de formulaciones del pensamiento de Emmanuel Levinas y Hannah Arendt, le sirve a Butler para pensar una ética y una política de la singularidad que ponga el acento en el pronombre «Tú», un singular e irremplazable relato de una historia que es única y que responde a la pregunta «¿quién eres?». Para Butler, dicha pregunta pasa a ser, entonces, una forma lingüística posible del deseo de reconocimiento.

Cavarero invierte, en este sentido, la escena hegeliana del reconocimiento, al colocar el encuentro diádico por sobre la socialidad compartida. Se trata, entonces, de un encuentro diádico movido por el deseo de narración, un deseo de ser «biografiad*» por es* otr* que interpelo, devolviendo entonces un relato singularísimo y configurando así una ética que desea al tú. Esta biografía, este relato, sin embargo, para Cavarero, no agota el deseo de narración que define la identidad; se trata, más bien, de una consecuencia marginal que se sigue de ese deseo, pero que no produce toda la

realidad del yo.

La propuesta de Cavarero que seduce a Butler, entonces, es una ética que no soporta empatía, identificación o confusión: «Por más parecidos que seamos, tu historia no es mi historia, no me reconozco en vos, y por lo tanto, te deseo». El reconocimiento en esta propuesta es, entonces, de la singularidad irreducible del* otr*, y no de la estructura que se comparte. En palabras de Cavarero:

Reconozco, por el contrario, que tu singularidad es expuesta a mi mirada y consiste en una historia irrepetible cuyo relato tú deseas. Este reconocimiento, por lo tanto, no tiene una forma que pudiera ser definida dialécticamente; esto es, no supera o salva la finitud a través de un movimiento circular o una síntesis superior. El* otr* necesari* es de hecho aquí una finitud que mantiene irremediamente un* otr* en total fragilidad e injuzgable insustituibilidad de su existencia (Cavarero, 2000: 92)⁴.

En este planteo, la exposición corporal apunta a que existimos para y en virtud de un «tú«yo» a quien dirigimos el relato de nosotros mism*s: sin ese «tú» la propia historia se hace imposible. Se trata de una exposición que no puede eliminarse pues es un rasgo de la propia corporeidad, la cual se hace visible en un ámbito de apariencia. Dicha corporeidad, por tanto, no puede evitar interpelar y dejarse interpelar.

Así, si bien es cierto que las normas en su anonimato condicionan la posibilidad de ser reconocid*s, también es cierto que nos sentimos reconocid*s de manera más apropiada por ciertas personas más que por otras. Dicha distinción no se explica a través de la variabilidad de la norma, sino en la irreductibilidad de cada ser, de cada cuerpo, de cada vida en la historia que podemos llegar a narrar. En este sentido, el rostro del* otr* no se reduce al rostro anónimo de una alteridad indistinta y universal; no se trata del lugar de la alteridad que se ocupa de manera indiferente por cualquier otr*, sino que es la historia singular y única de cada otr* la que se expone y a la que me expongo. Se distancia, por tanto, del léxico elemental del

4 “I recognize, on the contrary, that your uniqueness is exposed to my gaze and consists in an unrepeatable story whose tale you desire. This recognition therefore, has no form that could be defined dialectically; that is, it does not overcome or save finitude through the circular movement of a higher synthesis. The necessary other is indeed here a finitude that remains irremediably an other in all the fragile and unjuzgeable insubstitutability of her existing” (la traducción es mía; la cursiva es mía).

individualismo, para el cual cada ser singular se somete a un paradigma repetible y serial, es decir que cada individuo es tan válido para un* como lo es para cualquier otr*. La ética de la singularidad, por el contrario, interrumpe el concepto de repetición y el principio de generalización, pues, tal como dice Cavarero, “la singularidad es una absoluta diferencia” (Cavarero, 2000: 89)⁵.

En efecto, la propuesta de Cavarero parece consolidar teóricamente la posibilidad de pensar en versiones minoritarias de normas. De este modo, al recuperar la singularidad y poner el foco en la especificidad de los contextos de interpelación en los que se da el drama del reconocimiento, el planteo cavareriano brinda la oportunidad para reflexionar en torno a la pluralidad de mundos normativos. Así, cada contexto particular bien puede participar del mismo horizonte normativo, aunque también puede que esté, por el contrario, configurado por otras normas, unas que desafíen las consecuencias restrictivas de las normas hegemónicas.

Ahora bien, así como la singularidad limita la sustituibilidad, para Butler el planteo de Cavarero debe ser limitado también desde las propuestas de Hegel y Foucault. En consecuencia, cabe postular la limitación que la sustituibilidad realiza sobre la singularidad. Si la singularidad nos distingue a tod*s, sostiene entonces la autora, se trata también de aquello que compartimos, aquello que habilita la posibilidad de un «nosotr*s»), pretensión que Cavarero abandona al sostener que la ética debe priorizar el lenguaje del «tú» más que el del «nosotr*s») (Cavarero, 2000: 90-92).

En palabras de Butler:

En cuanto «este» hecho de singularizar la exposición, que se deriva de la existencia corporal, puede reiterarse en forma incesante, constituye una condición colectiva que nos caracteriza a todos por igual y no solo reinstala el «nosotros», sino también establece una estructura de sustituibilidad en el corazón de la singularidad (Butler, 2009: 53).

Respecto de la experiencia sexual, entonces, la propuesta de Cavarero puede ayudarnos a pensarla de manera singular según quiénes sean que la protagonicen. En efecto, la escena sexual cobra diversos significados según el «tú» con quien un* se encuentre «dialogando» corporalmente (aun cuando sean varios «tú» los que

5 “Uniqueness is an absolute difference” (la traducción es mía).

participen de dicho encuentro). Cada «tú» que se hace compañer* sexual trae consigo una historia de relatos biográficos que es irremplazable y singular, historia que constituye de un modo u otro la escena de reconocimiento sexual. Dicha singularidad, sin embargo, es limitada por el compartir de dicha condición, lo cual posibilita la oportunidad de decir «nosotr*s» y, en consecuencia, de configurar respuestas colectivas críticas de las normas hegemónicas de reconocimiento sexual.

Reconoceme

Consideraciones finales y una propuesta

En síntesis, la lectura butleriana en paralelo de las propuestas de Hegel, Foucault y Cavarero permiten una comprensión del drama del reconocimiento sexual de un modo particular que vale la pena revisar. Así, se puede entender a la escena sexual en tanto articulada por normas sociales de reconocimiento sexual, escena que deja al sujeto persistentemente al lado o más allá de sí mismo, arrojándolo a una exterioridad que lo transforma inevitable e impredeciblemente. Dicho sujeto depende de ese mundo de normas, dependencia que toma forma de deseo, un deseo que no se encuentra, por tanto, por fuera del horizonte normativo, sino que es producto de él. En consecuencia, la estrategia de resistencia a esas normas que deciden qué es el placer y el deseo sexual será la conformación de alternativas colectivas críticas de las normas, la disputa por unas normas que inviten a la experimentación de nuevos placeres y no una vuelta a un deseo natural o eros pre-cultural que no sea tocado por las normas; esto último sería imposible además de peligroso, postularía al deseo en un lugar pre-político, incapacitándonos de la crítica de nuestras propias propuestas de resistencia. Esto es habilitado además por el hecho de que las normas que disputan entre sí por la hegemonía y que deciden la dinámica de las escenas sexuales lo hacen en contextos de interpelación específicos. Dicha especificidad permite la configuración de alianzas que entren en la lucha por la hegemonía de las normas de reconocimiento sexual. Cabe decir, por último, que habría que pensar el modo particular en que se

realiza esta lucha, es decir, cómo se disputa lo sexual, lo cual merece otras reflexiones que exceden a los límites de este artículo. Por lo pronto, se me ocurre que es necesario insistir en la experimentación de placeres otros, lo cual nos obliga, además, a seguir planteando la necesidad de una proliferación de escenas sexuales.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Referencias Bibliográficas

Butler, J. (2004) “Bodies and Power revisited”. En Taylor, Diana y Vintges, Karen (Eds.) *Feminism and the final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 183-194.

Butler, J. (2006a) *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2006b) “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. *Transversal / EIPCP multilingual webjournal*. Disponible en <<http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>> (29/11/2009).

Butler, J. (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Butler, J. (2011) “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”. En Butler, J.; Laclau, E. y S. Žižek, (2011) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: FCE, pp.19-50.

Butler, J. y Athanasiou, A. (2013) *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.

Foucault, M. (1995) “Qué es la crítica [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 11, pp. 5-25.

Cavarero, A. (2000) *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*. London and New York: Routledge.

flores, v. (2014) *interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.

Hegel, G. W. F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: FCE.

Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.



Fotografía: Celeste Onaindia

L@dild@¹
Sexualidades lésbicas disidentes

●
Noe Gall

es mi nombre autopercebido, también es Noelia Perrote o Noelia Gallardo. Estudié la Licenciatura en Teatro en la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Córdoba. Pongo en escena de diferentes maneras las reflexiones en torno a los feminismos, el empoderamiento de las mujeres, las identidades disidentes y la sexualidad. En este momento soy doctoranda en Estudios de Género en el Centro de Estudios Avanzados, UNC. Activista feminista, lesbiana, pro sexo, actriz y directora pos porno. Integrante del espacio de producción estética y artística Asentamiento Fernseb. Obsesionada con la representación, las imágenes y las sensaciones, el tacto es mi favorita. Creo en la potencia emancipadora de las ficciones y que narrarnos es un gesto ético que invita imaginar otras formas posibles de ser en un mundo tan hostil, por eso escribo.

●

Escribo porque me gusta coger con dildos y cada vez que lo hago tengo que explicar mi deseo, explicarme una y otra vez. Y de tanto explicarme una y otra vez, he llegado a pensar algunas cosas con respecto a mis experiencias sexuales sobre el uso del dildo en mis relaciones sexuales con lesbianas. Intentaré discutir con algunas problemáticas que atraviesan la sexualidad lésbica a través de mi experiencia sexual, de los relatos de amigas, amantes y reflexiones teóricas. Pretendo esbozar herramientas teóricas que nos ayuden a dismantelar los prejuicios y tabúes que

1 Utilizo la arroba en lugar de las vocales a u o que denotan un género, con el objetivo de poder desmarcar “el dildo” de un lugar genérico masculino.

circulan en el imaginario heterosexual y dentro de la misma comunidad lésbica. Quiero invitar a pensar sobre la distinción entre dildo/pene/falo; desmontar el prejuicio heterosexista que conlleva la práctica sexual que consiste en la penetración, que pareciera ligar penetración y heterosexualidad obligatoria como dos caras de la misma moneda; y los marcos de reconocimiento que vuelven ininteligibles nuestros cuerpos cuando portamos dild@s.

La invito a pasar a mi habitación después de una larga fiesta, las dos sabemos que no vamos a dormir pero jugamos el juego. Pasamos la incomodidad de los primeros minutos en un cuarto a solas, me siento en la cama apoyando mi cabeza en la pared, la observo cómo investiga mi lugar. Recorre los cuadros, el espejo, la mesa que contiene mis repisas con maquillajes, cremas, perfumes, pulseras, collares, agarra el colgante de la mariposa turquesa y me mira con una sonrisa como si no pudiera creer que utilice eso a veces. Sigue caminando hasta que llega a mi biblioteca, donde he armado un pequeño altar de mi memoria; una cámara polaroid, una barbie de mi niñez, mis títulos de defensa personal, dildos, encajes, unas pezonearas de lentejuela bordada con la bandera del orgullo que una amiga me regaló, mis arneses, fotos, libros, y una colección de gatos en los materiales más diversos. Su mirada no ha podido quitarse de l@s dildos, me mira de nuevo y ya sé que se viene “la conversación”; ésa que tanto deserotiza.

Me he preguntado de qué palabras hacerme para escribir sobre la sexualidad lésbica disidente ¿Qué representación posible queda para la sexualidad de las lesbianas cuando el modo de nombrar la sexualidad es heteronormal?² ¿De qué signos podríamos hacer uso para la representación del deseo lésbico? ¿De cuáles palabras nos reapropiamos para hacernos una sexualidad? *Veo en l@d dild@ una figuración posible de verbalización y despliegue del deseo lésbico que se corre de toda representación heterosexista del imaginario lésbico y del imaginario heterosexual.*

Utilizo dildos desde muy joven; puedo decir que estuvieron en mi universo de posibilidades sexuales desde siempre, ya que las personas adultas que me rodeaban tenían y tienen prácticas sexuales

2 Por heteronormal entiendo a todas las prácticas, sociales, políticas, institucionales, familiares, sexuales, que constituyen y sostienen la naturalización de la heterosexualidad y el binarismo de género. Haciendo de esta una norma estándar que organiza lo social, y en consecuencia delimita una jerarquía erótico sexual en donde toda sexualidad que difiera de lo establecido se consideran “abyección”, lo cual está acompañado de una serie de prejuicios y tabúes que precarizan las condiciones de vidas de l*s sujet*s abyecto.

en las que el uso del dildo estaba comprendido. Obviamente mis padres no piensan lo mismo que yo del dildo, pero agradezco que en casa siempre haya habido dildos. Conoció a Paul Preciado y su *Manifiesto Contrasexual* (2002) hace unos años; fue dulcemente encantador saber que los closets no son uno sino varios, y que por más que soy una lesbiana muy visible aún me tengo que conservar en varios closets en cuanto a mi propio deseo. La idea de *dildotopía* que nos propone Preciado, esa prótesis “externa” a nuestro cuerpo e inorgánica, donde es posible trazar nuevas cartografías del deseo en el cuerpo lesbiano, posibilita pensar la desterritorialización de las zonas erógenas, del deseo, de la sexualidad, abriendo paso a un mundo de posibilidades teóricas, políticas y sobre todo prácticas; siendo crítica con el disciplinamiento que implica la sexualización de los órganos reproductores como única fuente de placer. Podemos pensar en la penetración díldica como una práctica sexual más o un llamamiento a la insurrección sexual, pero ya no como un signo de heterosexualidad obligatoria.

Pareciera ser que el sexo de un cuerpo lesbiano con un arnés y su dildo muchas veces desaparece. En el encuentro sexual entre dos mujeres, cuando l@dildo@ aparece, a veces es interpretado como un intento de reemplazar al pene ausente y se suceden una cadena de presuposiciones que terminan anulando el deseo de un cuerpo con dildo. Se desdibuja la vagina, volviéndose ininteligible el sexo de dicho cuerpo, por lo tanto, irreconocible su deseo. ¿Cuáles son los marcos de reconocimiento que otorgan inteligibilidad a un cuerpo de mujer cis³ con un arnés y un dild@?

Teresa De Lauretis, en su libro *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (1987) propone establecer al género como una *tecnología*, retomando el concepto de Foucault (1995). En esta perspectiva entiende a las tecnologías como prácticas, disciplinas y sistemas que establecen técnicas de producción de sujetos en sociedades contemporáneas. De este modo hace un análisis crítico de la representación de las mujeres en la historia del cine, viendo a la semiótica cinematográfica como un dispositivo sexista que “representa” géneros, que “hace cuerpos” generizados. Haciendo uso de esta misma hipótesis llega a pensar al género como una autorepresentación de la subjetividad del sujeto. ¿Cuáles son las operaciones que se despliegan en la representación de una lesbiana con dild@?

3 Cis género es una categoría que se utiliza para denominar a las personas que no cambian su asignación sexo – genérica.

¿Cómo podemos dar cuenta de esa *autorepresentación* del género en una lesbiana con dildo?

L@dildo@ como una figuración lesbiana posible

Hace más de 10 años que me dedico al arte, soy actriz y como tal siempre supe que lo único que tengo es el cuerpo, que no hay nada más que el cuerpo y nada menos que un cuerpo. No nací lesbiana, fue una decisión de vida que aún hoy elijo. Cuando decidí interiorizarme más en las producciones teóricas, filmicas y políticas sobre lesbianas me llevé una gran sorpresa en lo que respecta al campo sexual. No es masiva la pornografía lésbica, relatos eróticos y fotografías eróticas, es muy difícil acceder a narraciones que nos cuenten sexualizadas como cuerpos deseantes y deseables. En las producciones pornográficas hegemónicas podemos encontrar a dos mujeres sexualizadas para excitar a un varón heterosexual, ya sea que esté presente en el video o no, suponiendo un espectador varón siempre. Lo que necesitamos es pornografía hecha por y para lesbianas, y con pornografía entiendo a narraciones, relatos, grafías, teoría, ficciones que posibiliten habitar una sexualidad que comprenda muchas formas de desearnos.

Un posible comienzo para pensar nuestra figuración es retomando la propuesta de Monique Wittig, en su ensayo “Nadie nace mujer” (1981) donde hace una distinción crítica entre mujer y lesbiana:

Lesbiano es el único concepto que conozco que está mas allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiano) no es una mujer, ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Pues lo que hace a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica una obligación personal y física y también económica (‘residencia forzosa’, trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación a la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. (Wittig, 2006: 43)

Poco se habla de la sexualidad de las mujeres –entendiendo a mujer como una construcción discursiva cultural con fines repro-

ductivos- de sus deseos, de sus fetiches, de sus caprichos. La gran mayoría de narraciones pornográficas o literarias o cinematográficas, colocan a la mujer como un ser pasivo ante el deseo “irrefrenable” del hombre (otra construcción cultural y discursiva). En la distribución binaria de los géneros, las mujeres fuimos asignadas a las tareas del cuidado, el afecto, el acompañamiento; sería ingenuo pensar que dicha sujeción no nos ha diagramado una sexualidad. Son muy pocas las narraciones que colocan a la mujer en primera persona como un sujeto deseante, es decir, con una autonomía sexual. Es tan fuerte el poder de sujeción de la maquinaria heterosexual, que asigna roles estancos con deseos preestablecidos, como lo es el de la heterosexualidad obligatoria, la maternidad obligatoria, o el ideal de amor romántico; que hace muy difícil, cuasi imposible reapropiarse de la categoría mujer para subvertir sus significados. Empresa que no propongo que se abandone de ninguna manera, a mi entender, esa es la tarea que tenemos las feministas hoy. Sin embargo, considero necesaria y urgente la distinción entre lesbianas y mujeres. Hacernos de una figuración lesbiana que nos dé el margen para el desplazamiento de lo que se considera una “mujer sin autonomía sexual” es una manera de materializar esta invitación epistemológica.

La figuración trata sobre replantear el escenario para pasados y futuros posibles. La figuración es el modo de teoría para cuando la más “común” retórica de los sistemas de análisis críticos solo parece repetir y sostener nuestras trampas en la historia de las confusiones establecidas. (Haraway, 1992: 86; traducción de emma song)

Al pensar la sexualidad lésbica como una sexualidad diferente a la de la mujer heterosexual, se me suscitaron diferentes discusiones, que en su gran mayoría, giraron en torno a la representación de masculinidades y feminidades deseables para la “comunidad lésbica”, encontrándome muchas veces con absolutismos respecto a las hiper feminidades⁴, las cuales, en muchos ambientes feministas ortodoxos, son entendidas como representaciones que oprimen a las mujeres instaladas como deseos exclusivos de varones heterosexuales y no de lesbianas. Estos absolutismos lésbicos ponen de manifiesto la necesidad de diferenciarse del deseo del varón hetero-

4 Entiéndase estas como las feminidades que utilizan prótesis tales como encaje, tacos, labiales, la depilación etc.

sexual —entendiendo que a las lesbianas y los varones heterosexuales nos gustan las mujeres— ya que la representación del deseo del varón heterosexual está bajo la sospecha de que siempre es opresivo para con las mujeres. Este imaginario sobre el deseo del varón heterosexual tiene consecuencias para las mujeres femininas, se nos coloca en un lugar de sumisión eterno, pensando que esté es un lugar de vulnerabilidad en el que el empoderamiento o la *agencia sexual* parecieran estarnos negado.

Con las masculinidades lesbianas pareciera suceder lo mismo, las lesbianas chongas son prejuizadas por portar una masculinidad que para much*s se asemeja con la del varón. Haciendo que la masculinidad sea un atributo “natural” de los varones y no una performatividad que podemos adquirir y querer habitar las mujeres u otras expresiones sexo genéricas. Los absolutismos lesbianos sexuales terminan sosteniéndose a través del odio y rechazo hacia el varón heterosexual, como ese signo de opresión social (con consecuencias transfóbicas muchas veces; retomaré este tema más adelante).

Entonces, me pregunto ¿es posible pensar una figuración sexual que no sea opresiva para nadie? ¿De qué manera podemos generar otros tropos de significación donde el deseo no sea opresivo para nadie, donde una práctica sexual no constituya una identidad cristalizada? Las prácticas sexuales, al igual que el género y las identidades, también son performativas, se van haciendo y deshaciendo a través de la repetición de prácticas discursivas y no discursivas. Apropiarse del discurso, convertirnos en sujetas autónomas de nuestra sexualidad, nombrar/escribir/hacer/mirar eróticas lésbicas, sexualidades lésbicas, tener nuestra propia porno-grafía, tener otra grafía erótica que difiera de la heteronormada, otras figuraciones que no sean los estereotipos que el mercado nos quiere imponer, representaciones fotográficas, fílmicas y textuales de los cuerpos que deseamos, nos va a permitir hacernos de nuevas figuraciones lésbicas en donde el marco de inteligibilidad del deseo no genere normas que nieguen la existencia de otros deseos.

Veo una posibilidad político/sexual en el uso del dild@, y entendiendo por dild@ a todo aquello que quiero para mi placer sexual, sea lo que sea aquella materialidad díldica. Puede ser una parte de mi cuerpo o un objeto. Dild@ no es un sustituto del pene y tampoco es un *complemento* del cuerpo lesbiano. Dild@ puede ser mi lengua, un juguete, un cinturón o arnés, un látigo, unas esposas, una materialidad para introducir en nuestras vaginas o anos, en ambos, o para atarnos, rozarnos, pincharnos. Dild@ es una propuesta

de acción contra-sexual para poder desterritorializar el deseo de las zonas erógenas que dan cuenta de un cuerpo único y universal.

La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es... un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas. (Preciado, 2002: 18)

Para la maquinaria heteronormal, tod*s tenemos zonas erógenas específicas y determinantes que distribuyen de una sola manera el deseo en nuestros cuerpos. Esta distribución está dada para la reproducción humana. Se nos ha disciplinado históricamente para sentir placer con el órgano sexual que se te haya asignado al nacer, si se te hizo una vagina, se supone que es para la penetración vaginal “únicamente”. Los orgasmos anales, los orgasmos clitorianos, los orgasmos vaginales, los orgasmos uterinos, los orgasmos que salen de nuestras tetas, los orgasmos que nuestras pieles sienten cuando se hunden en un estremecimiento profundo; los orgasmos que afloran de nuestras manos, de nuestros ojos, de la lengua que se pierde en los pliegues de la piel, de la nariz que se empapa de los fluidos, los orgasmos tibios como una ducha caliente, los orgasmos de mis pies hundidos en tu vagina, los orgasmos discursivos de la voz al otro lado del teléfono, los orgasmos de la rodilla presionando tu pubis, los orgasmos... todos estos no entran en la concepción de cuerpo y sexualidad heteronormada, que supone aún hoy la existencia de un único punto G en el cuerpo de las mujeres.

La contra sexualidad viene a romper con el concepto universal de “cuerpo natural”. Lo natural es una ficción semiótico material, que determina qué es humano y qué no lo es. Las ciencias naturales determinan cómo es un cuerpo humano. Dichas ciencias han sido producidas y reproducidas en la cultura moderna de occidente, en donde las sexualidades y los cuerpos que no entran dentro de la narración producida por la ciencia, no tienen lugar, ni narración posible. “Los cuerpos como objetos del conocimiento son nódulos generativos materiales y semióticos” (Haraway, 1995: 345); la propuesta semiótica-material de Haraway intenta reinventar la naturaleza, reapropiándose de ella. Los cuerpos no existen de antemano. *No se nace un cuerpo, se hace un cuerpo.*

Después de que me explico con esa bella chica, que aún

está parada en mi habitación, ella quiere verme. Me quito la ropa para ponerme mi arnés con mi dildo favorito, ése que yo creo, me hace ver bella. Me paro frente al espejo y veo un cuerpo, solo un cuerpo. El dragón tatuado abrazándome con mis flores rosas no abandona al nuevo integrante del cuerpo, saben que ambos son externos a *mí*, que los adopté, los incorporé y quizás algún día de la misma manera los deje, odio la idea de pensarme en un mismo cuerpo el resto de mi vida. Pero ella solo puede ver el tamaño y la forma de mi dildo púrpura. Me siento en la cama, la empiezo a besar, le digo que me puede acariciar, la invito a conocer/me, jugamos, ella l* besa, me *confiesa* que nunca ha sido *penetrada*, yo le digo que ella está haciendo lo que quiere hacer, podemos parar cuando quiera, no está solo mi deseo en juego. Ella quiere probar algo nuevo, y se introduce l@dild@. El movimiento se hace baile y se deja llevar por sí misma, su cuerpo se arquea infinitas veces, su vagina hace tanta fuerza que se sale l@dild@ del arnés –esto sucede a menudo– intento acomodarl* de nuevo en el arnés, mientras pienso: *una propuesta semiótico-material para intentar sacar al deseo del lugar de “naturalidad” en el que está inscripto culturalmente es haciendo dild@.*⁵ La acción de hacer te invita a pensar, repensar, preguntarte, investigar-te, conocerte y hacerte –al mismo tiempo– con un deseo.

Construyendo deseos Bricolage

Cuando llegamos al orgasmo descansamos y le pregunto: “si tuvieras la posibilidad de hacer tu propio dildo, ¿Cómo sería?” Esto la obliga a hacerse muchas preguntas, una de las primeras es ¿dónde localizamos nuestro deseo en el cuerpo? Si hago un dildo, ¿es para penetrar?, ¿para penetrarme?, ¿para rozarme?, o ¿cómo pensamos el uso del dildo? Cuando vas a un sex shop a comprar un dildo, no hay mucho que pensar, solo es cuestión de elegir, ves lo que hay y

5 Como activista lesbiana una de mis acciones es brindar talleres de dildos. En Córdoba, junto con la activista Celeste Onaindia, en el año 2011 durante casi 7 meses un grupo de lesbianas nos juntamos a hacer dildos. Todas ya cogíamos con dildos, solo que quisimos armar un espacio de construcción dildica. Experiencia que hasta el día de hoy es una de las mas iluminadoras que he tenido en materia sexual y me ha llevado a pensar muchas de las reflexiones que vuelco en este texto y que sin ninguna de todas las participantes hubiera podido tener. Gracias por la oportunidad, chicas. Luego repliqué la experiencia en Salta con un grupo de activistas lesbianas.

cómo se puede adecuar a tu deseo y a tu bolsillo. En cambio, construir un objeto a la medida, tamaño y forma de tu deseo te lleva a preguntarte ¿Cuál es mi deseo? ¿Cómo deseo? Como lesbiana, desde un cuerpo lesbiano, ¿cómo materializo mi deseo? E indefectiblemente una pone en discusión las “zonas erógenas del cuerpo”, lo que la medicina occidental dice cómo y por dónde deseamos, ubicamos esas zonas erógenas en el cuerpo para luego poder mudarlas. Y al hacerlo nos hace pensar en la construcción de cuerpo que tenemos. Después de pensar todo esto, quizás l@dild@ que realicé ya no me guste tanto, y lo quiera tirar o regalar. Lo magnífico del dild@ es su plasticidad que me permite romperlo y volverlo a hacer, o lo puedo tirar a la basura, e ir y agenciarme otro, queda de manifiesto que el deseo es algo que se construye, se hace, se piensa, se practica, como un dild@. Es un trabajo al que invito a tod*s a hacer, tomarse el tiempo para pensar en un objeto sexual y de qué materiales lo queremos hacer.

Lo más complicado resulta reflexionar sobre el deseo, el tamaño, la textura, la forma, el uso. Algunas quieren un dildo para poner en sus arneses, otras una mano, un pie: de goma, de látex, peluches, cuero, telas, etc. Se pone de manifiesto lo imaginativo que es el deseo y nos pone en una situación a la que no estamos acostumbradas cotidianamente, a reflexionar, cuestionarnos, conocernos; explorarnos sexualmente al punto de saber qué texturas, colores, formas, pieles, olores te excitan y cuáles no. Pudiendo extender los límites del cuerpo, permitiéndonos sentir placer en l@dild@ como una parte de nuestro cuerpo. L@dildo viene a romper con estos estándares del cuerpo heteronormado porque podemos poner el deseo y la sexualidad en l@dildo, desdibujando los límites entre cuerpo/deseo “orgánico” y cuerpo/deseo “tecnológico/artificial”⁶.

Esta propuesta de figuración de la lesbiana con dild@ puede funcionar como un llamamiento político a la insurrección sexual lésbica. Podemos tomar la palabra, la concha, l@dild@; inventar palabras nuevas, fugar del lenguaje erótico heterosexista y heteronormal que no da cuenta de nuestro deseo. Crear una narrativa propia, que tenga como protagonistas nuestros propios deseos. Sin reasignar una moral conservadora a las prácticas sexuales: poligamia, orgias, tríos, sado masoquismo, BDSM, cultura *leather*, tener esclav*s sexuales, ser ama, portar dildo, usar tacones, mear, escupir,

6 Recomiendo la lectura del manifiesto cyborg de Donna Haraway (1995: 251-311) para profundizar más en el tema.

beber sangre, consumir pornografía, desear a personas de diferentes edades, coger no solo con lesbianas, pagar por sexo, intercambiar parejas sexuales, coger con varones, travestis, mujeres, coger en lugares públicos, tener sexo virtual, participar de la comunidad de cam4⁷ o contacto sex, filmarse cogiendo y subirlo a la web, hacer posporno.

En la sombra del suplemento

Después de un rato de besos ella me dice que quiere ser ella quien me penetre, si le puedo prestar mi dildo y mi arnés. Esto me ocurre muy seguido, no muchas lesbianas andan con una mochila con dildos y arneses en una fiesta y no tengo problemas en compartir mis juguetes, por más que sea hija única. Le enseñé como colocárselo, nos reímos, chupo mi dildo en su cuerpo, chupo su vagina, acaricio sus pechos, la siento muy excitada, hasta que me subo encima y no puede dejar de hacer esos chistes comparando mi dildo (ahora suyo) con un supuesto pene... El gran fantasma del dild@ es su asociación con el pene y la creencia de que l@dild@ es solo para “penetrar”⁸; si bien la palabra penetración en sí misma no es heterosexista, da cuenta de un pene que penetra en una repartición del deseo como activos y pasivos; se penetra activamente y se recibe pasivamente. Podríamos resinificarla como lo hemos hecho con muchas palabras, y más aún, cuando muchas usamos como práctica sexual para ingresar en nuestro cuerpo o el cuerpo de nuestras amantes, dedos, lenguas, manos o lo que queramos.

Desde mi experiencia me es muy difícil, en la mayoría de las veces, tener relaciones sexuales con otra lesbiana y un dildo de por medio, sin tener que mediar palabras excusando mi deseo, aclarando que no es una *pija*.

El fantasma de la heterosexualidad rondaba en mi habitación esa noche. No fui siempre lesbiana y he tenido mucho sexo con varones, y eso parece importar mucho más que el hecho de que

7 Cam4 es una página web donde se transmite sexo en vivo las 24hs del día todos los días del año. Participan personas de muchos países distintos y esta categorizado con un abanico de posibilidades sexuales bastante extenso. <http://es.cam4.com>

8 Cabe aclarar que la etimología del verbo penetrar es “penetrare” del latín que significa entrar al interior de algo y que su uso primario no fue para referirnos al órgano sexual. Lo heterosexista es el uso de esta palabra, no la palabra en sí misma.

ella estuviese en mi cama conmigo aquella noche. No me es un insulto que se me acuse de heterosexual, el problema es la cantidad de prejuicios sexuales que eso trae aparejado, el hecho de que me excite cuando me penetren con un dildo parece convertirme automáticamente en una mujer heterosexual, dejo de ser lesbiana. Por lo tanto, el deseo y la sexualidad de las personas que usamos dildos o planteamos alguna práctica sexual que se corra del imaginario normativo del sexo lésbico⁹, quedamos rechazadas o juzgadas, estableciendo una vez más así una jerarquía sexual. Estos purismos sexuales lésbicos que se manifiestan en muchas producciones teóricas y narrativas de nuestra comunidad, son antes que nada transfóbicos, porque no entra en su imaginario la posibilidad de tener relaciones sexuales con una mujer trans.

Cuenta la activista trans lesbiana Akntiendz Chik en su blog haciendo referencia a un artículo sobre otra activista trans lesbiana, Tobi-Hill Meyer

Se puede apoyar como “aliadas” y desde afuera a las mujeres trans pero nunca considerarlas verdaderas mujeres y por lo tanto posibles novias, compañeras sentimentales o sencillamente candidatas a un encuentro sexual, aunque sean lesbianas o bi e independientemente de si tienen o no vagina, se da por hecho, se les excluye por anticipado sólo por ser mujeres trans. (Chik, 2013)

La figuración lesbiana que propongo no la construyo sobre la base de un fuerte rechazo hacia cuerpos con dildos/penes con los que compartimos el mundo, independientemente si estos son parte de nuestras prácticas sexuales o no.

Ella era una chica sensible, sabía que estaba siendo prejuiciosa y me propone hablar. Me dice que le cuesta verse con un pene y que no puede dejar de ver al dild@ como un pene, le pregunto, ¿y si fuera un pene cual sería el problema? El fallo, responde ella.

El fallo, es una construcción social que permite a personas que fueron sociabilizadas como hombres manejarse con personas que fueron socializadas como mujeres en una situación de jerarquías

9 Es difícil dar cuenta de un imaginario normativo de la sexualidad lésbica, ya que puedo pecar de prejuiciosa. Me baso para afirmar que tal imaginario existe, en mis experiencias sexuales, y en las producciones estéticas que hay sobre la sexualidad lésbica. Donde se muestra siempre a dos mujeres en los oxímoron de su feminidad, suaves, mimosos, amables, dulces, maternas. Rara vez nos encontramos con fluidos, sangre, pelos, mordidas, dildos, o lo que sea que salga de ese imaginario.

socio sexuales. Viene a simbolizar un entramado de usos y costumbres arraigadas en la sociedad que colocan a la mujer en un lugar de inferioridad con respecto al hombre. Hace cuerpos todos los días, se sostiene y se reafirma a través de innumerables prácticas de diferenciación entre hombres y mujeres. Prácticas que se sostienen ejerciendo y reproduciendo una situación de poder del varón con respecto a la mujer, por la simple afirmación de que las mujeres “naturalmente”, “biológicamente” son seres inferiores.

Catherine Mackinnon hace una lectura *falocéntrica* sobre las producciones pornográficas; comparto una de sus muchas reflexiones al respecto, a los fines de localizar con quienes estoy discutiendo en el momento de pensar el empoderamiento y la agencia sexual de las mujeres y las lesbianas. Si bien Mackinnon es norteamericana, su material teórico ha sido traducido a múltiples idiomas y es una referente en la lucha contra la pornografía y la prostitución, que en Argentina ha tenido una gran llegada.

Desde el testimonio de la pornografía, lo que los hombres quieren es: mujeres atadas, mujeres golpeadas, torturadas, humilladas, denigradas y deshonradas, mujeres asesinadas. O para ser justas con la pornografía “blanda”, mujeres sexualmente accesibles, poseíbles, disponibles, que desean ser tomadas y usadas, quizás atadas ligeramente. Cada transgresión contra una mujer - violación, violencia, prostitución, abuso sexual infantil, acoso sexual - se convierte en sexualidad, se vuelve “sexy”, entretenida y liberadora de la verdadera naturaleza de las mujeres en la pornografía. Cada grupo específicamente victimizado y vulnerable de mujeres, cada grupo objetivo tabú - las mujeres negras, las asiáticas, las latinas, las judías, las embarazadas, las discapacitadas, las retrasadas, las pobres, las viejas, las gordas, las que desempeñan labores consideradas propias de mujeres, las prostitutas, las niñas - distingue géneros y subtemas pornográficos, clasificados de acuerdo con la degradación favorita de los diferentes clientes. Las mujeres son transformadas en y se las hace acoplarse con cualquier cosa que sea considerada inferior al ser humano: animales, objetos, niños y (por supuesto) otras mujeres. Todo aquello que las mujeres han reclamado como propio -la maternidad, el atletismo, los puestos tradicionales de los hombres, el lesbianismo, el feminismo - se vuelve particularmente erótico, peligroso, incitante, castigado, apropiado por los hombres en la pornografía. (Mackinnon, 1987: 14)

Sostener así es creer que la mujer está en una posición de

sumisión por el solo hecho de ser penetrada; y en donde las únicas maneras de tener relaciones sexuales es mediante la penetración. En el imaginario colectivo de la sexualidad heterosexual, la mujer penetrada (o quien sea penetrad*) está en un lugar de sumisión, de inferioridad, quien penetra tiene el falo, posee *el* poder de hacer con ese cuerpo lo que le plazca. En dicha lectura no hay posibilidad alguna de que la mujer se empodere, es suponer el lugar de opresión ante todo, y por lo tanto ya es valorada de una manera inferior al hombre –como lo piensa la teoría feminista anti pornografía: “la pornografía es la teoría, la violación es la práctica”.

Ahora bien, dichas prácticas no son constitutivas de todas las relaciones entre hombres y mujeres, sin embargo existe mucha teoría psicoanalítica escrita con respecto al falo (la ley del padre)¹⁰ que explica mucho de los padecimientos y las angustias de las mujeres por la falta de éste y el deseo de obtenerlo del padre; en un giro inesperado la falta de pene se convierte en la falta de poder, o lo que es lo mismo de hacerse con una “ley” propia.¹¹ Por lo tanto se le ha atribuido siempre este símbolo de poder/opresión al pene y por consecuencia a cualquier forma fálica como el dildo; las lesbianas no estamos fuera de todo este imaginario psicoanalítico.

En la figuración dildíca que propongo, no se puede seguir entendiendo al pene como el lugar de poder por el cual se oprime a las mujeres. No se le puede atribuir todo lo que constituye a un sistema de poderes y dominación como el patriarcado a una forma fálica, sea un pene o un dildo, los dildos podrían ser solo una materialidad hecha para el placer. *No es lo mismo opresión, poder y falo*. Es necesario pensar la distinción entre opresión y poder, ya que el poder no es constitutivamente opresivo. Si todo poder es opresivo, ¿qué lugar nos queda a las mujeres para el empoderamiento?, ¿o estamos pensando que el empoderamiento que llevemos a cabo va a ser en pos de oprimir a otr*s? La actriz porno, la mujer que es penetrada no está en un lugar de sumisión, sino en un lugar de poder.

No podemos pensar una figuración no opresiva si la pensamos en oposición a algo, incluso al falo. Creo que muchas de las

10 La figura del padre, sea quien sea que la encarne, establece la ley en las cuales las personas van a relacionarse, llámese familia.

11 “Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante. El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo” (Lacan, 2005).

construcciones identitarias se hacen en oposición, u exclusión de otras identidades. No necesitamos negar a otr* para existir, la diferencia no tiene por qué ser negativa, ni peyorativa, ni excluyente. Mi figuración habita la diferencia crítica, un espacio donde está aparece desdibujando los límites entre un lugar y otro (femenino-lesbiana-masculino); entre lo que es natural y lo que no es natural (pene-dildo-vagina) y prácticas sexuales naturalizadas y tecnologías eróticas emplazadas (zonas erógenas-juguetes sexuales-zonas no erógenas).

La conversación sobre el falo me desertizó lo suficiente como para querer tirar l@dild@ y el arnés de la cama, pero no como para no coger con ella. Empezamos de nuevo.

Estamos en un lugar de i-representabilidad

Ya son las 9 de la mañana, ella duerme, yo tengo insomnio. Me levanto, agarro un cuaderno y empiezo este texto que están leyendo, intentando darle un marco teórico a un problema que no es solo “sexual”. No hay mayor exposición que en el acto sexual, estamos arrojados al deseo del otr*, y cuando el deseo del otr* se vuelve un lugar moral, la norma aparece como una guillotina cortando cabezas. El encuentro sexual es así, una exposición, estamos arrojad*s a que el otr* nos vea, nos aprehenda de alguna manera, de ahí la necesidad de portar un deseo y un cuerpo inteligible en un marco que me contenga.

Intento esbozar una propuesta ética para con la sexualidad de las personas *que no solo soy yo*, para con esas sexualidades disidentes que son *incomprensibles-inaprensibles* como, a mi entender, *las lesbianas que portamos dild@s*.

Si pensamos a la cultura en la que vivimos como una maquinaria compleja que se regenera y se sostiene gracias a infinitas prácticas; tenemos que analizar cuáles son los marcos en los que estas prácticas se reconocen como parte de la maquinaria y qué prácticas quedan fuera de dichos marcos. Me gusta pensar que Judith Butler puede tener razón en que: “El problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de

manera diferencial” (Butler, 2010: 20).

Una propuesta ética posible puede ser la de ampliar las normas de reconocimiento en la sexualidad lésbica para no desconocer-negar ninguna posibilidad de deseo. Existe un imaginario lésbico sexual que está construido a través de todas las producciones filmicas, literarias y fotográficas, que de una manera constituyen una “sexualidad lésbica” arraigada y compartida. Tal imaginario supone y refuerza un marco de inteligibilidad definiendo de manera diferencial qué constituye una sexualidad lésbica y qué no. Generando así una jerarquización o estratificación erótico-sexual que delimita y condiciona fuertemente lo que se aprehende como deseo legítimo o como práctica deseable, excluyendo así un sinfín de prácticas y modos de desear que, por fuera de tales regulaciones, merezcan también ser reconocidos como legítimos. Gayle Rubin lo expone de esta manera:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales. (Rubin, 1989: 18)

El marco de inteligibilidad de la sexualidad lésbica está dado por normas¹² que suponen el deseo lésbico, suscrito en un biologi-

12 “Estas sexualidades legítimas lesbo-homo-normativas, han sido reforzadas tras la ley de matrimonio igualitario –promulgada hace un año en Argentina– que ha canonizado determinadas formas de parentesco y de vinculación amorosa, nos ha separado de ciertas coaliciones políticas con otras posiciones identitarias disidentes y/o precarizadas para colocarnos en el escenario reproductivo, monogámico y heterosexualizado de la familia

cismo que presupone un *ser* mujer como algo *natural*, que no reconoce las tecnologías sexuales como l@dild@.

Judith Butler, no nos da una solución para ampliar el marco, para volvernos inteligibles en una acción, pero nos muestra cómo opera la norma, la tarea de imaginar es nuestra, necesitamos ver qué constituyen las normas de reconocimiento, para problematizarlas, repensarlas y o dinamitarlas.¹³

Entrelazando todas estas discusiones sobre la sexualidad lesbiana, sigo buscando las re-presentaciones estéticas de cuerpos lesbianos sexualizados que salgan del imaginario lésbico normativizado. Porque creo en el poder estético político que tienen las imágenes sobre la vida de las personas. Una promesa, una utopía sexual lésbica, crear nuevas narraciones posibles, para que las lesbianas que vendrán tengan muchas figuraciones lésbicas con las cuales *hacerse* y *desbacerse*.

Cabe aclarar que con esto no estoy proponiendo que todas las lesbianas debamos usar dild@s, sino que dejemos de lado las diferencias sexuales establecidas desde lo hegemónico que constituye radicalismos de diferencias. La diferencia crítica nos permite habitar la diferencia entre unas y otros, sin perder la perspectiva de que estas posiciones no son “naturales”, ni únicas, sino que pueden ser reinventadas y/o reapropiadas: *La figuración del dildo que propongo no entiendo de diferencias sexuales ni de fronteras sexuales corporales.*

Me recuesto sobre mi almohada y respiro.

tradicional” (Gall y Mattio, 2012)

13 Cabe destacar que estas reflexiones las he conversado con valeria flores, emma song y Alberto (beto) Canseco, en cuya tesis doctoral desarrolla el enlace entre la idea de reconocimiento de Judith Buler y deseo.

Referencias Bibliográficas

Akntiendz, C. (2013). “Haciéndolo Nosotras mismas”. En: Akntiendz [en línea]. Disponible en Internet: <http://akntiendz.com/?p=9772>.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Gall, N. y Mattio, E. (2012). “Sexualidad lesbiana, trabajo sexual y empoderamiento feminista”. En: *XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. San Juan.

Haraway, D. (1992). “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman, and Inappropriate/d others: The human in a post- humanist landscape”. En: Butler, Judith and Scott, Joan W. (eds.) *Feminist theorize the political*. New York y Londres: Routledge. pp. 87- 101.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres*. Madrid: Cátedra.

Lacan, J. (2005). *El seminario de Jacques Lacan libro 5*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 258-309.

Mackinnon, C. (2005). “Sexualidad”. En: Bassiouni, C. et. Al. *18 Ensayos Justicia Transicional, Estado de Derecho y Democracia* [en línea]. Centro de Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Disponible en Internet: <http://www.cdh.uchile.cl/media/publicaciones/pdf/18/53.pdf>

Preciado, P. (2002). *El manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera prima.

Rubin, G. (1989). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En: Vance, C. S. (Comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190.

Wittig, M. (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Egales S.L.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio?

●
Martín De Mauro Rucovsky

es profesor y licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. De chico, en casa de sus padres, descubrió que le encantaba leer lo que cayera en sus manos, primero comics e historietas, después revistas ornitológicas y luego fanzines, panfletos y manifiestos políticos. La biblioteca de su casa era enorme, herencia de una familia laica, judía y comunista. Al calor de la crisis del 2001 se entusiasmó con el espíritu autonomista de las asambleas barriales y territoriales. Terminada la escuela pública empezó filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba que finalizó una vez pasado el entusiasmo y la creatividad apaciguada. Alguna vez escuchó algo sobre teoría Queer en algún coloquio académico. Luego de un tiempo Eduardo Mattio lo invitó a trabajar junto con Mauro Cabral en Incorporaciones, grupo de investigación y activismo que más tarde formará parte del Frente Nacional por la ley identidad de género entre tantas otras disputas. En los años siguientes ha viajado, entrado en crisis y además ha publicado artículos en revistas especializadas y libros colectivos. Actualmente está trabajando, con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en su tesis doctoral sobre vidas precarias a partir de materiales estéticos contemporáneos. Forma parte del comité editorial de la revista Caja Muda.

●
Dime quien fue a tu velorio
y te diré quién eres

Jorge Villegas – Revista Elefante #13

O Desde las luces y sombras del 9/11, las guerras contemporáneas e intervenciones militares como Irak, Afganistán, Libia, Somalia, Pakistán, Yemen, Siria, las fotografías de tortura en Abu Ghraib, el enfrentamiento Palestina-Israel

hasta las vejaciones infringidas en las cárceles de Guantánamo en Cuba, Butler analizará las políticas de guerra y muerte. En ese contexto se interroga por las reacciones y la (im)posible capacidad de respuesta *ante el dolor de los demás*. Butler sostiene que los obituarios -publicados en periódicos como avisos fúnebres- se constituyen en verdaderas tecnologías políticas a través de los cuales se distribuye el duelo, medio por el cual una vida llama la atención y se convierte en una vida para recordar. Junto con la experiencia de la violencia y la agresión surge un marco para poder pensarla. La pensadora norteamericana pone el foco sobre los marcos de legibilidad del sufrimiento ajeno. Butler se pregunta, ¿Cómo ciertas formas de dolor, muerte y violencia son reconocidas, mientras que otras pérdidas se vuelven impensables, imperceptibles e indoloras?

Las vidas que valen la pena preservar son aquellas mismas que merecen reconocimiento. Dichos marcos no solo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen las condiciones sostenedoras para esa misma vida. El problema político-epistemológico que plantea los marcos de legibilidad simultáneamente se anuda con la pregunta por la vida (humanizada, precaria, desposeída, vulnerable). Relación intrínseca y de mutua dependencia, la vida y el marco están políticamente saturados, ambos están inmersos en operaciones del poder.

Frente a ello, Butler plantea una especificidad. ¿Cómo consigue producir afecto esta estructura del marco? Guardamos luto por unas vidas y reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras ¿Por qué podríamos sentir horror frente a ciertas pérdidas e indiferencia, o incluso superioridad moral, frente a otras? Lo que está en juego son nuestras respuestas afectivas y reacciones morales frente a ciertas vidas perdidas.

Así, las respuestas afectivas que parecen ser primarias, naturales e innatas y por ello no requieren explicación alguna están tácitamente reguladas por estructuras de percepción sociales. En otros términos, las únicas vidas perdidas que nos afectan son aquellas perdidas reconocibles. Dicha estructura de la percepción o aprehensión es, según notamos social, lo cual vincula el afecto a cierto tipo de estructuras sociales de percepción que, en otros términos, denomina esquemas de inteligibilidad o marcos interpretativos.

En sintonía con este recorrido, hay que leer al marco interpretativo como máquina óptica. En *Cuadernos de Lengua y Literatura VIII* (2014), Mario Ortiz crea un artefacto técnico con dimensiones propias. El *Homoscopio* consiste en una carcasa o gabinete de un viejo

televisor marca Zenith completamente vacío del que se conserva solo el marco de la pantalla y los costados laterales. Ubicado en el fondo del patio, cual trasto en desuso o desperdicio abandonado, el *homoscopio* delimita y refleja fielmente lo dado como dado. El artefacto literario diseñado por Ortiz consiste en inscribir y replicar “lo mismo”, lo dado o sucedido dentro y fuera de los límites previstos por el marco de la pantalla. El texto de Ortiz nos invita, de un modo muy sugerente, a reconsiderar la problemática de la frontera o más bien la *frontera como problema*. Como determinar el límite que marca, separa y distingue un adentro de un afuera. ¿Dónde empieza y dónde termina el *homoscopio*? ¿El *homoscópico* es una tecnología que delimita o es aquello que ha dejado de reflejar, es decir, la ausencia de toda obra? En términos derrideanos, el *homoscopio* ilumina el dis-continuado funcionamiento del marco (*Párrergon*), desdibujando los contornos que distinguen un adentro de un afuera. Los pares oponibles entre forma-encuadre y contenido-obra se contaminan mutuamente, sus contornos se pierden. Y esto sucede por el simple hecho de que el *homoscopio* fija la atención sobre aquello que está allí en el patio, lo único que refleja es lo mismo y lo dado, dentro y fuera de sus determinaciones. De nuevo, volvamos a la pregunta, ¿Cómo funciona y opera un marco? En la ilusión de transparencia, el *homoscopio* devela el funcionamiento de todo marco-*párrergon*: pretensión de reflejo directo y encuadre neutro, el marco se presenta como un borde o contorno que encuadra un contenido, una obra.

En *Marcos de guerra* (2010) Butler considera tres fuentes sobre su conceptualización del marco que son deudoras del análisis de Jacques Derrida (*La verdad en pintura*, 2001) y en menor medida de Erving Goffman (*Frame analysis: An essay on the organization of experience*, 1974) y Michel Callon (*An Essay on Framing and Overflowing*, 1998). Bajo una influencia marcadamente derrideana, entonces, Butler distingue entre dos sentidos del verbo *to frame*. Un primer sentido, que bien puede ser leído junto al artefacto de M. Ortiz, apunta sobre la pretensión de transparencia y neutralidad que rodea al *homoscopio*, un cuadro suele estar enmarcado con un bastidor, un sostén, una estructura, un armazón, el *Passe-Partout* enmarca una obra. Pero en un sentido ulterior, estar *framed* significa que una persona es falsamente inculpada con evidencia o pruebas fraudulentas. Si alguien es falsamente inculcado sobre la acción de ese sujeto involucrado se construye un marco tal que el estatus de culpabilidad se convierte en conclusión inevitable. Este segundo sentido de *frame*-engaño designa una determinada *manera de organizar y presentar una acción que*

conduce a una estipulada interpretación sobre el acto como tal. El encuadre (*frame*) supone un sistema finito de coacciones, a la vez impuesto y borrado. En el momento en que produce sus efectos, el marco tiende a borrarse y fundirse, ergo no existe el marco (se naturaliza). El exterior contamina el interior, de tal forma que *el marco no solo enmarca una experiencia perceptiva o sensorial sino que también genera ontologías específicas y diferenciales de la vida*. En otros términos, se trata de marcos biopolíticos -*biopolitical frame*- (Wolfe, 2013) que funcionan enmarcando, inscribiendo y clasificando cuerpos sobre ordenamientos jerárquicos y economías de la vida-muerte. En resumen, la lógica del marco funciona, fundamentalmente, sobre la gestión y decisión acerca de qué cuerpos, qué vidas y qué muertes son reconocidas, recordadas, protegidas y memorializadas y que cuerpos y que muertes son irreconocibles, ignoradas y relegadas al ciclo indiferenciado de la materia sin protección jurídica, social o cultural.

En las páginas siguientes vamos a considerar el texto de Selva Almada *Chicas Muertas* y la crónica de Fabi Tron *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán?*, como máquinas de lectura que permiten leer esquemas de inteligibilidad o marcos interpretativos. Encuadre, marco o esquema de inteligibilidad que gravita alrededor de la violencia feminicida y sus efectos expansivos en las gramáticas de la cultura. La violencia feminicida emerge como un nudo -y veremos que la cuestión del acto de dar la muerte es una de las claves de este recorrido-, que ilumina racionalidades políticas más vastas en un mapa social signado por la nueva razón del mundo neoliberal.

En razón de ello, el presente recorrido se estructura a partir de la continuidad, desplazamiento y oposición analítica que va desde *Chicas muertas* a las crónicas de Fabi Tron. De un lado, el relato de Almada combina, así, una *dimensión ética normativa* con una *dimensión temporal* del marco de inteligibilidad. Exhumar el archivo, ese es el vector que aquí conjuga la interpelación ética contra la ruptura del ritual funerario, allí es donde *Chicas muertas* explora un encuadre alternativo ¿Cómo volver inteligibles vidas que carecen de todo interés aparente? ¿Cómo velar y guardar luto por estas muertes? Y, efectivamente, la centralidad del cadáver producto de un tipo de violencia sobre el cuerpo, ilumina un modo de gestión y producción de la muerte, al tiempo que considera una determinada *dimensión temporal* del marco de inteligibilidad. De otro lado, el texto de Tron trae a escena un *modo de funcionamiento* del marco respecto al modo en que se narran y producen los biografemas del feminicidio, o más aun, del lesbicidio. Y pareciera que la cuestión que gravita alrede-

dor de *Chicas muertas* y en igual medida el texto de Fabi Tron, se refiere a la posibilidad de construir un marco de inteligibilidad del feminicidio a partir de la pregunta ¿desde donde se narran y producen los biografemas del feminicidio? Es aquí donde el trabajo de Selva Almada y Fabi Tron adquieren relevancia, a la luz del planteo butleriano. No se trata de marcos para volver inteligible la guerra, sino antes bien, organizar la posibilidad de ciertas experiencias mediante la re-construcción de un marco biográfico de la violencia feminicida -y lesbocida- en disputa al relato jurídico-policial y también a las crónicas periodísticas que se escriben desde presupuestos ontológicos por demás individualizantes y personalistas.

Temporalidad del marco

1. En *Chicas Muertas* (2014), escrito que excede el registro de la crónica, la novela, o la investigación literaria, Selva Almada (Villa Elisa, Entre Ríos, 1973) pone el foco en tres asesinatos de mujeres en lo que constituye un rastreo histórico tan disperso como atípico: “tres adolescentes de provincia asesinadas en los años ochenta” (Almada, 2014:18), al calor del retorno democrático, “tres muertes impunes ocurridas cuando, todavía, en nuestro país, desconocíamos el término *feminicidio*” (Almada, 2014:18). La autora vuelve a reinventar un imaginario y un habla popular, suerte de literatura de pueblo de provincia, a partir de una geografía remota y una temporalidad discontinua: San José, provincia de Entre Ríos, 1986; Villa Nueva, provincia de Córdoba, 1988; Ciudad de presidencia Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco, 1983. En esos enclaves se dibuja una suerte de geografía de los dominios corporales o en otros términos una territorialidad del espacio corporal conquistado, de cuerpos como parte de terrenos, del cuerpo femenino asesinado. Tres casos paradigmáticos que, a pesar de la violencia explícita, no despiertan mayor interés: el archivo y el sedimento perceptivo que el texto de Almada revela para la imaginación estética y política del presente.

En su formulación, el recorrido del libro identifica un procedimiento el anacronismo y la escritura de restos que opera a través de un archivo de residuos y remanentes de diversas procedencias -policiales, familiares, judiciales y periodísticos-. Muertes impunes e imperceptibles que no alcanzan para titulares de tapa, ocurridas en

algún remoto lugar del mapa, de la disgregada geografía del interior del país.

¿Qué es lo que Selva Almada se propone desentrañar? ¿Qué experiencia se busca transmitir? Los tres casos narrados en *Chicas Muertas* funcionan como líneas oblicuas y marcas subterráneas de un proceso democrático en auge. Casos desenterrados del olvido que provocan un retorno fantasmático que Selva Almada se propone convocar y por ello conjurar. En tal sentido, *Chicas muertas* plantea una ética de la escritura o interpelación ética que se pregunta por un encuadre alternativo, una escritura y una narrativa otra. ¿Por qué esas vidas abandonadas en el pasado siguen importando? ¿Cómo volver inteligibles vidas que carecen de todo interés aparente? Así, en la obra de Selva Almada nos encontramos con cuerpos profanados, mutilados, sacrificados, muertos sin nombre y muertos sin cadáveres. ¿Cómo nombramos-narramos o retratamos ese exceso de la violencia corporal que llamamos feminicidio?

0. *Chicas muertas* se trama alrededor de una forma de violencia, donde los cadáveres de las chicas muertas reflejan un desplazamiento epistémico basado en la violencia. Ya no es la vida sino, su revés y complemento, la decisión de otorgar la muerte lo que aquí cobra centralidad. La vulnerabilidad del cuerpo, su mutilación y desacralización se convierte en sí mismo en el producto, en la mercadería y el resultado más acabado de un poder biotanológico. Esto es, una lógica y racionalidades diversas en torno a los modos de hacer vivir y a los modos de matar, ralentizar o dejar morir (*slow death*). Al mismo tiempo, alrededor de los cuerpos muertos se vuelve explícita esa dimensión administrativa, diferencial, técnica, semiótica y *managerial* de la relación con los cuerpos y la exposición a la muerte: esto es, el feminicidio puede entenderse aquí como instancia de gestión y decisión política y de acumulación del poder por medio del ejercicio de la violencia. Existe un paralelismo o zona compartida entre la condición generalizada de la *precaridad* (Butler), la lógica *necropolítica* (Mbembe) o *capitalismo gore* (Valencia) y la profanación de los procesos del morir en una economía libidinal de los géneros. Entonces, la violencia feminicida visibiliza un vector de poder y de racionalidades diversas que no solo decide la muerte, sino las formas de morir y el destino de los cuerpos.

Precisamente, precaridad es la traducción de *precarity*, i.e., condición políticamente inducida mediante la cual se produce una distribución diferencial de la exposición al daño. En rigor, esta gestión

política de la vida asigna distintos grados de vulnerabilidad social y protección política (Butler, 2010:45-46). Aquí, la distribución selectiva y política de la precaridad es clave para comprender una de las especificidades de la violencia feminicida, esto es, la exposición selectiva a la violencia, el daño y la muerte.

En sintonía con *Vidas precarias* de Butler (2004) -publicado originalmente en 2003-, *Necropolítica* de Achille Mbembe hace referencia a la fusión creciente entre política y guerra o de otro modo, a las políticas de muerte inmediatamente consiguientes al 11 de septiembre de 2001. El término *necropoder* se refiere a ese tipo de política, como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte o con el tabú de la matanza. Política de muerte instaurada originalmente por el poder colonial y su respectivo modelo de producción y experimentación biopolítica, las plantaciones. El necropoder, entonces, es presencia de la muerte lo que define un mundo de violencia sin reserva en que la figura de la soberanía se realiza como estado de excepción e instrumentalización generalizada de la existencia humana. Se trata de la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgadas como desechables o superfluas (Mbembe, 2003, 2012).

Por cierto, *capitalismo gore* hace referencia a la reinterpretación de la economía global en espacios fronterizos, siendo Tijuana o Ciudad Juárez ejemplos paradigmáticos. Con esta noción Sayak Valencia subraya una modalidad del capitalismo contemporáneo en tiempos neoliberales que funciona alterando la lógica de producción del capital que ya no se verifica a través de la acumulación de cosas físicas sino a través de la volatilidad y la deslocalización, mercancías que tienden a la espectralidad del mercado financiero o quizás deberíamos agregar que se deshacen en el aire. En el *capitalismo gore* este proceso solo es posible a través de la producción de una cierta materialidad física, es decir, cuerpos muertos, mutilados o vejados como forma de capital acumulable (Valencia, 2010 y 2012).

En este contexto, las biografías que Selva Almada exhuma del archivo se inscriben en la trama de gestiones en torno al doble registro de la *precaridad necropolítica* y de la *precarización como gubernamentalidad* (Lorey, 2015) donde el morir se satura de politicidad. De allí que esa *ratio* política se realiza, antes que nada, como administración y producción del cadáver. Así podemos leer en *Chicas muertas* un conjunto detallado de cuerpos en estado de descomposición, putrefractus, desmembrados y mutilados.

En tanto precarización selectiva de cuerpos generizados, la

violencia feminicida reduce a las *personas a restos corporales* y por ello mismo produce *cuerpos sin personas*, vale decir, cuerpos disponibles para la muerte, cadáveres. Producto de una doble herencia, una mágico-jurídica y otra religioso-mesiánica, la persona es fundamentalmente la memoria e imagen del muerto. Entendida como vestimenta escénica y disfraz teatral, la persona remite, a la vez, a la máscara y al rostro, a la imagen y a la sustancia, a la ficción y a la realidad. Lo que el *dispositivo de la persona* hace es figurar esa imagen (máscara fúnebre -*imago*) más allá de la biología y la propia finitud del cuerpo (Agamben, 2002:78-79 y Esposito, 2009:111-112).

Y en efecto, lo que finalmente promueve esta sobrespecialización de la violencia en tanto tecnología del asesinato es una dislocación del pacto sepulcral. De acuerdo con R. P. Harrison (2003:174) y la interpretación de G. Giorgi (2014) el rito funerario materializa, justamente, este dispositivo de separación entre la dimensión espiritual, moral, social y cultural (la imagen-máscara de la persona) y la materialidad del cuerpo en continuidad con lo orgánico-inorgánico, lo biológico-animal, y el objeto-cosa-fósil (el cadáver):

Si bien el ritual funerario encuentra persona y cadáver todavía juntos, y lo que hace es entregar este último al orden de los procesos naturales y biológicos para así iniciar el proceso ritual de inscripción, a través del duelo-la condolencia y el llanto, en la memoria de una comunidad de vivos y sobrevivientes. (Giorgi, 2014:197)

Lo que logra el necropoder, y la respectiva violencia feminicida, es dislocar este “pacto sepulcral” en tanto destruye los lazos de ese cuerpo con la comunidad: en *Chicas muertas* nos encontramos con rostros desfigurados, cuerpos profanados e intervenidos hasta dislocar o borrar toda identidad, toda anatomía o signo de pertenencia humana. Se trata de cadáveres arrojados en algún baldío (María Luisa Quevedo), en las orillas de un río (Sara Mundin). De nuevo, restos de esqueletos humanos encontrados a orillas del río Tcalamochita que, en principio pertenecen a Sara Mundin, luego de un examen de ADN, se descubre el anonimato de los mismos.

La violencia feminicida -y según indicamos los cadáveres son una de las claves de este recorrido- ilumina racionalidades políticas más vastas. Alrededor de estos cadáveres de chicas muertas se toman decisiones acerca de qué cuerpos son recordados, protegidos y lamentados. Y más aun, estos cadáveres reflejan un mecanismo de poder que distribuye personas de no-personas, una vida (merecedora de ser llorada) de un cuerpo-cosa-objeto arrojado al ciclo de descomposición fisiológico (cadáveres).

Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay *algo* que está *vivo* pero que es distinto a la vida. En su lugar, «hay *una vida* que nunca habrá sido vivida», que no es mantenida por ninguna consideración, por ningún testimonio, que no será llorada. (Butler, 2010:32)

Los cadáveres de *Chicas muertas* se ubican en esta zona de deslizamiento entre “algo vivo” y “una vida”, donde los cuerpos muertos y cadáveres de Andrea Danne, Sara Mundin y María Luisa Quevedo son merecedores de un respeto, de algo así como una dignidad de la muerte. Es a partir de ese desplazamiento que *Chicas muertas* marca la (im)posibilidad del rito funerario y desde allí construye un esquema de inteligibilidad.

Siguiendo el planteo butleriano, bien podemos preguntarnos: ¿Es posible llorar a un cadáver (“*algo que está vivo*”), esto es, un cuerpo muerto que por fuerza del poder feminicida ha sido sustraído de toda marca comunitaria o rasgo de inteligibilidad? Si el valor de la vida (su surgimiento y conservación) se mantiene a partir del *funus imaginarium* (rito funeral: llorar a los muertos, hacer el duelo, darles una tumba), ¿esto implica que solo podemos guardar luto por “una vida” recordada, reconocible (en el orden de la persona, acaso humanas) y no por los cadáveres? ¿Cómo descifrar y leer esas vidas que se mantienen en el registro impersonal del cadáver, siendo más próximas al orden biológico de la descomposición que no obstante permanecen como no-muertas (vidas espectrales) gracias al trabajo de exhumación de archivo que acomete Selva Almada? Justamente no solo porque estos cadáveres aparecen físicamente irreconocibles es que merecen duelo y sepultura sino también porque los marcos de inteligibilidad social que “certifican y aseguran su pertenencia a una comunidad están inherentemente quebrados” (Giorgi, 2014:215). Y esto se explica, en parte, porque el feminicidio es un modo de violencia excesiva e irreparable sobre los modos tradicionales de reconocimiento, inteligibilidad, nominación y simbolización de los muertos. Aquí lo que aparece es otra dimensión. Entre chicas muertas y duelo, lo que emerge es una zona de indiscernibilidad en el marco, umbral donde los vivos se relacionan con los muertos, lo que inevitablemente produce una pérdida de nitidez, efecto de fuera de foco, figura anamórfica o de cristal empañado¹. A

1 Al respecto, el diccionario de la RAE designa como anamorfosis o anamorfismo « del griego *anamórphōsis* transformación’.1. f. Pintura o dibujo que ofrece a la vista una imagen deforme y confusa, o regular y acabada, según desde donde se la mire. Deformación reversible de una imagen producida mediante un procedimiento. Es un efecto perspectivo

la vez, debemos subrayar la dimensión temporal e iterativa del marco de inteligibilidad que posee una historicidad propia. Si los marcos normativos no pueden capturar todo es porque hay algo que se le escapa -versiones espectrales-, algún tipo de exceso que se explica por el carácter contingente e histórico de los marcos normativos. Para que el marco funcione necesita reiterarse en el tiempo. “Así, hay sujetos que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay vidas que no son del todo -o nunca lo son- reconocidas como vidas” (Butler, 2010:17). En este sentido nos referimos con pérdida de nitidez o anamorfismo del marco, se trata de un esquema de inteligibilidad específico para la violencia feminicida y sus marcas en los cuerpos que es, necesariamente, relativo a un horizonte epocal (en principio, el recorte va desde el retorno democrático hasta las movilizaciones del #Niunamenos). Las chicas muertas son contemporáneas a un tiempo que no puede leerlas como tal. Fechadas en ese impasse histórico que es el retorno democrático ¿Cuál es el marco de representación, puesta en escena, de esa experiencia sensible del daño y el horror? ¿La especificidad de su muerte debería inscribirse en la lógica tanatopolítica del estado terrorista, lo que las convierte en víctimas-desaparecidas o deberíamos considerarlas desaparecidas en democracia? ¿Hasta dónde son útiles las taxonomías disponibles?

1. Llegados a este punto debemos notar que la sobreespecialización de la violencia alrededor del cadáver no circunscribe la violencia feminicida en su modalidad específica. El cadáver, podríamos decir, que es una de las figuras más recurrentes de la imaginación política y cultural latinoamericana, no responde únicamente a la matriz de representación del feminicidio. Cuerpos encapuchados² y vidas irreconocibles que refieren también a un tipo de poder que se reproduce por medio de la acumulación de muertos y la violencia excesiva, *i.e.*, el *poder desaparecedor* (Calveiro, 2014:163) vinculado directamente al terrorismo de estado y a la modernización autoritaria

utilizado en arte para forzar al observador a un determinado punto de vista preestablecido o privilegiado, desde el que el elemento cobra una forma proporcionada y clara. Esta técnica ha sido utilizada ampliamente en el cine, en el que mediante lentes anamórficos se registran imágenes comprimidas que producen una pantalla ancha al ser descomprimidas durante la proyección.» (Consultado 20/8/15)

2 En cuanto técnica punitiva, que en determinadas circunstancias comparte con la violencia feminicida, “el arte del enmascaramiento supone una transformación, una borradura de identidad, una dualidad o multiplicidad de rostros que dificultan cualquier identificación” Dieguez (2013:81).

de las dictaduras regionales.

El terrorismo de estado como modalidad paradigmática del *poder desaparecedor* erosiona los mecanismos convencionales de simbolización de la muerte: “desaparecidos que se esfuman desde distintos lugares porque no se puede reconocer su muerte” (Calveiro, 2014:163). Es justamente la producción en cadena de cadáveres sin muerte o la tachadura de la singularidad del morir lo que constituye el ultraje específico del *dispositivo concentracionario* (Calveiro, 2014:54-57); nombre propio que adquiriere la estructura burocrática-represiva.

Muertos sin cuerpos, cadáveres sin muerte, el desaparecido y en igual medida el cadáver, problematizan la distinción entre la vida y la muerte, o en otros términos, entre cuerpo vivo y cuerpo muerto. Es ese *continuum* de cadáveres trazado en torno a la dislocación del pacto sepulcral, la negación y ocultación de la muerte y la profanación de cuerpos lo que se expone en la lógica del *poder desaparecedor*. Poder y dispositivo asociado que se pretenden totalizantes, al tiempo que funcionan como un exterminador clandestino, ocultando de modo subterráneo y negando la legitimidad de sus actos.

Esas muertes *no se dejan procesar* por los rituales religiosos o sociales porque han puesto de manifiesto el hecho de que forman parte de un proceso político de producción y gestión de vida y de muerte. Justamente porque los muertos no están, antes bien, se hace visible la operación por la cual ciertos cuerpos son reservados para la muerte, *i.e.*, un poder que distribuye personas de cadáveres, cuerpos recordados de muertes anónimas, una vida lamentada de un cuerpo en descomposición. En efecto, para pensar ese cruce entre cadáver y necropoder hay una regla que resulta decisiva. El sueño más recurrente de este poder consiste en eliminar y sustraer el cadáver -deshacer la muerte-, borrarlo como evidencia material, jurídica e histórica. Se trata sobre todo de suprimir todo vínculo de ese cuerpo asesinado con la comunidad³. En razón de ello, el cadáver sin muerte deviene necesariamente *desaparecidx*, cuerpo anónimo, materia sin nombre, NN (*Nomen nescio*: No nombre, No nominación) o vida (socialmente irreconocible) abandonada:

No hay límite para la crueldad. Ni siquiera han tenido la piedad, la compasión de devolver a los muertos. Está escrito en lo más ancestral

3 Quizás el ejemplo más elocuente de ello, se narra en “La parte de los crímenes” de 2666 de Roberto Bolaño (2004), donde los cadáveres de las mujeres muertas son confundidos con animales, perros de la calle.

de la historia *el cadáver del enemigo se devuelve*. Se devuelve para que sus deudos puedan continuar la vida. Hacer el luto, devolver los cuerpos para que los muertos terminen de morir y los vivos puedan continuar con sus vidas (Raúl Zurita en *El botón de nácar*, 2015).

Una vez más, se hace visible la pregunta por el duelo, por el ritual disponible de la muerte. El duelo opera como marco de inteligibilidad de eso que llamamos “persona” (ciudadano, sujeto, etc) y por lo tanto, como dispositivo político que traza distinciones entre cuerpos muertos y vidas, umbral y andamios en el que se pone en juego estructuras de pertenencias colectivas y líneas de parentesco. El comentario del poeta Raúl Zurita vuelve patente ese umbral en donde el espacio de parentesco común, para serlo, debe permanecer abierto, permeado a la irrupción de los muertos y sus restos en el tejido sensible de la vida. O mejor dicho, ante el cuerpo anónimo, el duelo se mantiene suspendido, puesto que no hay comunidad sin duelo y sin inscripción de la memoria de los muertos (el hecho de tener otro que dé cuenta de la propia muerte) ¿Cómo representar o dar cuenta de los muertos sin lugar, sin la extensión de la tumba, sin cuerpos o restos corporales? Así también lo formula el texto de Sebastian Hacer (2012) *¿Cómo enterrar a un padre desaparecido si no contamos ni siquiera con su cadáver, su cuerpo profanado? ¿Se puede despedir a un muerto sin cuerpo? ¿Cómo enterrar a un muerto que no está, que es evanescente y carece de un cuerpo como tal?*

El desaparecido no vuelve a la tumba sino que se resiste a desaparecer. Esto significa un desajuste en el espacio de relación entre vivos y muertos⁴: “Más que los muertos a los vivos, son los vivos quienes persiguen a los muertos” (Dieguez, 2013: 177). Y este es, quizá, un punto clave de la violencia *concentracionaria*, donde ningún cuerpo desaparece del todo: algo queda como materia y tejido. Y esa verificación se volverá instancia de enunciación de un modo de imaginación política, una ética y una política de la memoria o más precisamente, una política de las supervivencias⁵. Desde allí,

4 Y son los espectros, zombies y vampiros las figuras, por excelencia, de las “generaciones muertas que como una pesadilla oprimen el cerebro de los vivos” K. Marx (*18 Brumario de Luis Bonaparte*). Al respecto conviene revisar la noción de Zombipolítica de José Platzeck (2016)

5 La aparición de fantasmas que retornan de un pasado aún abierto afecta también el modo de comprender la historia: “el pasado no es un hecho consumado”, es decir, se trata de tiempos expresados por obsesiones, por retornos de formas, por supervivencias. Y son los desaparecidos quienes llegan con esas supervivencias. En la estela del pensa-

la muerte y el morir se volverán un espacio de intervención estético-cultural, de modos de hacer visibles aquella dimensión política y pública de la memoria, o mejor dicho, los modos en que se quiere trazar los límites y temporalidades de la vida y la muerte.

Antes que aparecer, el desaparecidx se hace presente en su invisibilidad, como obstáculo, especie de tejido residual, materia ensañada (Rozitchner, 2011) o resto corporal. Y ¿qué se hace con los restos? (Boero, 2015:2). A ello apuntan obras recientes -como *Aparecida* de Marta Dillon (2015) -en las que se trata de trabajar la materialidad de los restos orgánicos como persistencia y entonces resistencia al necropoder desaparecedor que pretende borrar los cuerpos, volverlos imperceptibles, tachando “no solo la violencia de su muerte sino las huellas de su vida” (Giorgi, 2014:226). *Aparecida* trata de articular una proximidad biográfica *queer* y un espacio narrativo entre cuerpo vivo -la memoria familiar y personal- y los restos del cuerpo muerto -apenas unos retazos de ropa, objetos y unos pocos huesos de su madre, Marta Angélica Taboada-.

Buscar es una palabra peliaguda cuando se trata de desaparecidos, porque a decir verdad no está claro que los busquemos a ellos, a ella en mi caso. Lo que se busca es un material residual, el sedimento de su vida antes y después de convertirse en esa entelequia que no es, que no está, que no existe. (Dillon, 2015:20)

El desaparecidx es un resto corporal que atestigua el vacío dejado por un cuerpo, incluso de la resistencia de la materia de los cuerpos a desaparecer. Es memoria no de lo que ya no está, sino, al contrario como indicación de lo que sigue estando, lo que retorna y permanece y esa persistencia traza, necesariamente, una espectrolo-

miento de Warburg, Benjamin y con una clara impronta de Didi-Huberman *supervivencia* se constituye a partir de una doble valencia: Primero, en su *aspecto temporal* y en segundo lugar, en su *expresión material*. 1. La supervivencia configura el regreso de ciertos elementos aparentemente olvidados, dando lugar así a la superposición de tiempos. La supervivencia será entonces la forma de expresar una temporalidad no reconciliada. En estos términos, el fantasma compone un nudo temporal que posee la marca de otro tiempo (el espectro es siempre anacrónico) y, en su reparación, manifiesta las diferentes temporalidades que en él anidan. 2. Este “trabajo sobre las cosas” nos permite percibir una materialidad del tiempo en la mirada atenta a los vestigios de la historia. La figura benjaminiana del trapero conduce a atender los materiales propios de la historia en los que, sin embargo, se impone una mirada desviada que atiende a lo descartado. Los trabajos de La Rocca P. y Neuburger A. (2016:39-57) y de Dieguez (2013:221-238) dan indicaciones cruciales de las líneas de investigación en esta dirección.

gia⁶. La vida del desaparecidx, vaciada de significación, es concebida de modo espectral, ‘una forma de muerte-en-la-vida’. En tal sentido, lxs desaparecidxs -justamente entre el anonimato y el olvido en un repertorio de los modos del aparecer y de la desaparición-, conjugan una memoria de lo corporal, “de la materia o del tacto” (Boero, 2015:2), hecha de contaminaciones y deslizamientos entre la vida y la muerte. Ahí se sitúa este espacio corporal que es el del *espectro*.

Hay otra dimensión que conviene atender. Bajo la consideración de una *ratio* política compartida (*gubernamentalidad necropolítica y poder desaparecedor*), chicas muertas y desaparecidxs se asemejan. Se trata de temporalidades sincrónicas de la violencia que no solo se superponen sino más bien se cruzan y solapan. El desaparecidx es continuo (y contemporáneo) a las chicas muertas, o mejor dicho, a las violencias de las que está hecho. El cuerpo muerto, los cadáveres y la violencia social acumulada son el punto de imantación. Ese terreno donde yace el desaparecidx-cadáver, hecho de sus restos, es el diagrama donde transcurre la escritura de Selva Almada y desde allí despliega su escritura.

Al mismo tiempo, debemos señalar que pensar en términos de racionalidad política o *gubernamentalidad necropolítica* tiende a una visión homogeneizadora del ejercicio de la violencia y por lo tanto, aquellas modalidades específicas en las son producidos esos cuerpos muertos resultan, cuanto menos, indistintas. ¿Los cuerpos mutilados o cadáveres sin nombre son el producto más acabado de una misma *ratio* política? Si el estado es responsable, participe y agente del necropoder feminicida, ¿bajo qué modalidad se efectúa tal violencia? ¿Efecto del *poder desaparecedor* vinculado a la sistematización del estado terrorista y/o resultado de la violencia feminicida en los años ochenta, tiempos del retorno democrático y ampliación de derechos?

Por eso, justamente, lo que se descubre en la serie irresuelta de los cadáveres en *Chicas muertas* de Selva Almada es la pregunta por la historicidad del marco y sus capas temporales. *Chicas muertas* pone en juego así una retórica de las *marcas necropolíticas* sobre los

6 Ver Jacques Derrida (2002). En otro orden de cosas, conviene recordar la definición de espectro que da Karamakate (originario de los pueblos Cohiua-Amazonia) en *El abrazo de la serpiente* (Ciro Guerra, 2015): “Un chullachaqui. Todos tenemos un chullachaqui. Se nos parece, pero está vacío, hueco. Es sólo un recuerdo de un tiempo pasado. Un chullachaqui no tiene memoria. Él sólo vaga por el mundo, Vacío, como un fantasma, perdido en un tiempo sin tiempo”. 00:50:12,834 -->00:50:40,494

cuerpos y esa interrogación, por racionalidades diversas y heterogéneas, es lo que el texto pone en escena como campo de batallas formales y políticas: ¿Existe algún marco de inteligibilidad *específico* del feminicidio? ¿Bajo qué condiciones resulta posible enmarcar, leer o aprehender una muerte por feminicidio? ¿En qué medida nuestras nociones, nuestros marcos para ver, para hacer inteligible, para reconocer la violencia y el poder feminicida sobre los cuerpos suponen una diferencia irresoluble respecto al *poder desaparecedor* y su correspondiente *dispositivo concentracionario*? De nuevo, vale la insistencia ¿La especificidad de su muerte debería inscribirse en la lógica tanatopolítica del estado terrorista, lo que las convierte en víctimas-desaparecidas o deberíamos considerarlas desaparecidas en democracia? ¿Hasta dónde son útiles las taxonomías disponibles?

0. El texto de Selva Almada verifica paradigmáticamente, podemos decir, una topografía corporal de la violencia feminicida en, al menos, tres dimensiones. En primer lugar, ¿dónde aparecen los cuerpos asesinados? La violencia feminicida y el necropoder por generalidad, no solo producen una fisura del ritual funerario y de la simbolización de la muerte, desde allí *Chicas muertas* inscribe otro desplazamiento, acaso una falla en la geografía corporal.

Arrojado en un baldío, terreno abandonado en la Ciudad de Roque Sáenz Peña, Chaco. En una represa con poco agua, se abandona un cuerpo, el de María Luisa Quevedo / En las intermediaciones de un paraje. Enganchado en las ramas de un árbol, a orillas del río Tcalamochita, se encuentran restos de una mujer asesinada, ¿Sarita Mundín? / Al borde de un sendero en Villa Ángela, entre los yuyales, se tropiezan con el cuerpo de Carahuni / En otro descampado de Villa Ángela, aparece también el cuerpo violado y asesinado de Andrea Strumberg / Al interior de una alcantarilla, boca de tormenta donde se unen desagües cloacales. Contiguo al barrio Alto Alberdi, en ese sumidero, junto con su beba, se halla el cuerpo de Paola Acosta / Tirado en una obra en construcción abandonada, el cuerpo mutilado de Laura Moyano, fue encontrado en la periferia de la ciudad de Córdoba, barrio Parque Villa Allende.⁷

No hay lugar asignado para los muertos, aquí no hay morgue, tumba, exequia, urna o cementerio que contenga los restos. Preci-

7 Si bien estos últimos relatos excede las biografías incluidas en *Chicas Muertas*, vale inscribir estas otras biografías a los efectos de ampliar el registro de las muertes dignas de luto (trans, lesbianas, maricas) y las ontologías de las violencia presupuestas (reificadas en normas heterocisgenericas).

samente esta zona es la que explora Perlongher: “Bajo las matas, En los pajonales, Sobre los puentes, En los canales, Hay Cadáveres” (Perlongher, 1987). El cadáver está por todos lados o en ningún lado. Su espacio y lugar asignado resultan ubicuos: “Como si las instituciones, topografías, inscripciones y simbolizaciones que buscan ponerlo a distancia de la vida social no pudiesen ocultar su falla ante esos cuerpos que no permanecen en los lugares asignados” (Giorgi, 2014:208). Hay algo de esa violencia, y del necropoder asociado, que desarticula toda ubicación precisa de los cuerpos y desborda los espacios fijados para la función del *funus imaginarium* (rito funeral).

En segundo término, ¿Cómo aparecen los cuerpos violentados? *Chicas muertas* explora un escenario tanático de la violencia contemporánea que se revela como *teatro del horror* (Sofsky, 2006:132) o *necroteatro* (Diéguez, 2013:78-79) vinculado al acto ritual del suplicio, el sacrificio y hasta el exterminio. Los restos corporales de chicas muertas por feminicidio están expuestos en el espacio público, lo que produce toda una construcción espectacular e hiperbólica del acto mismo de dar muerte, -y deberíamos agregar del acto mismo de la violación⁸-. La violencia feminicida pone ante los ojos y expone la evidencia espectacular del sufrimiento y la profanación corporal, casi a la manera de un epílogo didáctico con propósitos aleccionadores:

Quando se conoció la noticia del asesinato de Andrea todos estos prejuicios parecieron encontrar su cauce y su razón. A nadie parecía extrañarle que un crimen tan brutal hubiera ocurrido en ese lugar. Enseguida se habló de sectas, de rito satánico, de hechicería.

Sin embargo, hay algo de ritual en la manera en que fue asesinada: una sola puñalada en el corazón, mientras dormida. Como si propia cama fuera la piedra de los sacrificios. (Almada, 2014:65)

En este recorrido, *Chicas muertas* se detiene, una y otra vez, sobre los escenarios de los cuerpos implicados en el ejercicio del terror. En tercer lugar, la dimensión ritual y sacrificial es complementaria a la *dimensión semiótico-comunicativa* del asesinato feminicida, a saber, las producciones de una *tecné*, de una artesanía que utiliza el cuerpo

8 Si bien se pueden establecer diferencias entre violencia feminicida y un acto de violación, ambos comparte el control territorial sobre los cuerpos y el carácter aleccionador y punitivo del poder cis-hetero-patriarcal. Al respecto: “Diez estudiantes violaron a una compañera en Salvador Mazza. La violación como herramienta política de disciplinamiento del patriarcado para recordarle a la mujer que debe ocupar un rol de servidumbre y obediencia al hombre; que debe permanecer en el hogar y no invadir la calle.” Periódico Cuarto Poder-Salta, <http://www.cuartopodersalta.com.ar/violacion-en-banda-y-hacia-una-companera/> (Consultado 19/6/16)

y el cadáver de las mujeres como medio esencial para expresar relatos específicos, mensajes y signos corporales. Así, el necropoder masculino dispone el cuerpo femenino visiblemente martirizado y exterminado para que comunique y opere como *memento mori*, (lat. “recuerda que morirás”). Figura de herencia barroca, el *memento mori* apunta a la lucha entre la vida y la muerte, y es un recordatorio de la inevitable mortalidad de la *physis* humana, su carácter percedero y putrefacto del cuerpo (Diéguez, 2013: 44). En otros términos, la sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado donde se inscribe un discurso y un sistema de comunicación tanatofílico, es decir, nos hallamos ante prácticas que construyen una nueva sensibilidad cultural del asesinato. Se trata de la dimensión espectacularizada, expresiva y comunicativa de la fraternidad masculina y sus prácticas asesinas, de acuerdo a Rita Segato (2006, 2013).

¿Cómo se escriben las biografías del feminicidio?

1. Selva Almada narra una serie de biografemas reducidos a pericia policial y su correspondiente cobertura periodística-judicial. Su punto de partida es el feminicidio, la muerte de mujeres cisgénero⁹. La indagación sobre estas muertes no solo reconstruye un escenario de la violencia y el terror heteropatriarcal sino que también evidencia un *marco de inteligibilidad* sobre un tipo específico de precariedad, poder, violencia y destrucción hacia esos cuerpos. *Chicas muertas* organiza ciertas experiencias mediante la re-construcción de un marco biográfico. El marco parece funcionar produciendo biografemas¹⁰ o, en otros términos, como un saber sobre las vidas pre-

9 Por cissexualidad o cisgeneridad nos referimos a las fronteras de la diferencia sexual que dividen todas las identidades y expresiones de género entre trans y no trans. Una explicación simple se refiere al género identificado al nacer, si un* se identifica con éste, es una persona cissexual. Invirtiendo la carga de la prueba, la cissexualidad denota a aquell*s que carecen del atributo de ser trans (transexuales, transgéneras, travestis, cross dressers, no géneros, multigéneros, de género fluido, gender queer y otras autodenominaciones relacionadas).

10 En la estela del pensamiento barthesiano, el que se anuncia y se inscribe tras la “crisis de la subjetividad” o la “desaparición del sujeto”, es posible rastrear una escritura *biografemática*, es decir, una escritura necesariamente fragmentaria que procede a través de la artificialidad propia del mecanismo. El biografema se atiene no a las consistencias sino a las insistencias de un deseo, un gusto, una inflexión singular, el soporte de algunos detalles tenues o un canto discontinuo de amonidades. El efecto de unidad y plenitud entre el autor y el yo, característico de la biografía tradicional (el autor, su contemporaneidad, su biografía como

carias. Desde allí, el texto se estructura como trabajo de anotaciones marginales, averiguación, investigaciones, entrevistas, lecturas y de este modo Almada reúne episodios y detalles que constatan una vulnerabilidad compartida, no solo como violencia directa, herida y maltrato sino como condición política inducida y producida por una cierta economía de cuerpos.

Y es a partir de este enclave y visto en retrospectiva a las movilizaciones masivas del #Niunamenos (encuentro colectivo, funeral político, movilización heterogénea e instancia de duelo público)¹¹ también se puede leer los biografemas y figuras del feminicidio pero de otro modo. Desde este punto de vista, la intersección entre *Chicas muertas* y la movilización del #Niunamenos, funciona como marco de inteligibilidad social del feminicidio. Un cruce que, según interpreta Fabi Tron (2011), marca la posibilidad de una *crítica de la razón femicida* (Cano, 2016), es decir, un análisis de los límites y las potencias del marco construido en torno a la figura (jurídica, periodística, biomedica y sobre todo, marcadamente punitiva) del feminicidio.

Desde esta perspectiva referimos crítica a la *ratio femicida* que profundiza y a la vez desplaza la perspectiva kantiana. El feminicidio es leído bajo una presunción ontológica y desde allí se enmarca una interpretación posible, por caso paradigmático, se escriben biografías y biografemas. ¿Cómo leer el feminicidio desde un marco de inteligibilidad jurídico-penal que no presuponga una ontología individual de la violencia? ¿Es posible enunciar un marco interpretativo de la violencia femicida desde una comprensión de la precariedad, *i.e.*, una ontología social corporal? Para ser más explícitamente butlerianos, se trata de “oponerse a las formas de la violencia, pero es-

reservorio autorizado para volverla *inteligible*), es aquí desplazado. Y lo que este movimiento expone es, no un sujeto, sino sus restos, o, en todo caso, un sujeto diseminado por el ritmo propio de su escritura y su exceso. Por último, el trazo del biografema figura no la univocidad de lo vivido, sino la vida en lo que ésta tiene de más vital: el cuerpo y el corpus. En términos butlerianos, el biografema parte del carácter quiasmático del lenguaje (escritura en donde cuerpo y lenguaje se confunden) asimismo de una noción de sujeto necesariamente *ek-stático*, desbordado y fuera de sí. Al respecto, véase F. Maccioni (2012)

11 Bajo el lema #Niunamenos, el 3 de junio del 2015 una movilización multitudinaria y de gran impacto social se congregó con el objetivo de reclamar por la enorme cantidad de feminicidios acontecidos en los últimos años (al menos 277) y el respectivo accionar de las instituciones -siendo el interlocutor tanto el estado como la sociedad civil-. En principio, se trataba de una iniciativa vinculada a los activismos feministas y de distintas organizaciones sociales que pronto se popularizó y viralizó -hasta el extremo insospechado de la banalización- a través de redes sociales, celebridades, personajes populares y medios corporativos de comunicación.

tos movimientos -que se oponen a la violencia de género-, también están articulando definiciones sobre ¿qué son las mujeres?, ¿qué es la violencia? (¿qué forma adquiere?)” (Butler, 2016). Lo que marca, sin embargo, una pregunta previa, precisamente ¿a qué alude la figura del feminicidio?

Asociado al contexto criminológico y en el marco de la tipificación de crímenes contra las mujeres, Carol Orlock primero, con antecedentes en la obra “A Satirical View of London” de J. Corry en 1801 y luego Mary Anne Warren en 1985 en su obra “Gendercide: The Implications of Sex Selection”, finalmente Diana Russel junto a Jill Radford van a definir *femicidio* (del inglés *feminice*) como una figura jurídico-penal que ilumina un entramado de relaciones de poder y de dominación masculina. Así es como la doctrina jurídica reconoce como definición los agravantes, motivantes o causales, si bien como clasificación genérica, en al menos diez tipificaciones 1.- femicidio familiar (o íntimo), 2.-femicidio no familiar (o no íntimo), 3.-femicidio por conexión, 4. femicidio sexual sistemático (organizado o desorganizado), 5. femicidio sexual en serie o serial, 6. femicidio sexual no organizado, 7. femicidio por ocupaciones estigmatizadas, 8.- femicidio infantil o infanticidio, 9. femicidios sociales o cultural (étnico-religioso), 10.femicidio en tiempos de guerra o durante el desarrollo de conflictos bélicos. Desde un comienzo, la heurística de conceptos alrededor del femicidio complejiza la matriz interpretativa desde la cual se leían los crímenes por violencia de género. Interpretación de la violencia en términos de una doble comprensión jurídica -“crimen pasional, sexual o crimen de odio”- y biomédica - asesinos premeditados, exabrupto de un “loco o psicótico”-. En este sentido, el paradigma legal del femicidio trazó un terreno de ampliación de horizontes frente a las primeras reducciones de la violencia patriarcal al ámbito de lo personal-individual (drama personal) y del orden de lo psico-patológico. En la misma línea, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde tradujo y reformuló el texto de Russel y Radford en el vocablo más castizo de *feminicidio* -que asimismo es el único vocablo aceptado por la RAE y es la tipificación jurídica del delito -. Ampliando aún más el concepto y próximo a la violencia tanatopolítica en Ciudad Juárez, el feminicidio pondera la responsabilidad del estado cuando este no da garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en el hogar, ni en el lugar de trabajo, en la vía pública o en lugares de ocio. El feminicidio supone el conjunto de femicidios, en una situación de absoluta o patente

inactividad de los estados para la persecución y evitación de tales crímenes. En vistas de lo anterior, entre femicidio y feminicidio nos encontramos ante un desplazamiento analítico con aires de familia. Se trata entonces, de niveles y escalas diferenciales que sin embargo son complementarios.

Como decíamos, feminicidio y *crítica de la razón femicida*, que se anticipa, y en gran medida se modela, en la escritura de Fabi Tron, especialmente en la crónica *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán?* en torno al asesinato de La Pepa/El chori Gaitán. En este sentido, Fabi Tron se interroga desde la situacionalidad del juicio a Daniel Torres (padrastro y asesino de Gaitán) llevado a cabo entre el 23 de Julio y el 8 de Agosto de 2011. Escrito con aguda pericia, la crónica de Fabi Tron vuelve sobre los motivantes particulares del crimen y la reconstrucción jurídica del caso. Pero su análisis no se detiene allí. El escrito de Fabi Tron se anuda, entre otros temas, alrededor de esta misma gramática jurídico-penal de la violencia de género y el feminicidio, y más aun el lesbicidio. Al respecto, Tron construye una pregunta que resulta decisiva: ¿Qué significa justicia para Natalia Gaitán?

Algunas organizaciones han levantado la bandera de “pena máxima para el homicida” (...) Otras organizaciones, se pronuncian por algo menos radical y se “conforman” con una condena que implique alguna sanción para el homicida. Penar, condenar, sancionar... ¿eso es obrar según lo adecuado para este caso, o sea administrar justicia? Indudablemente, esas son, como se dice vulgarmente “las generales de la ley”. Esa es la lógica con que se maneja el sistema jurídico y entonces, una podría pensar que de eso se trata. (Tron, 2011: 6)

En efecto, pareciera que la gramática jurídico-punitiva contagia todo el escenario social o en términos foucaultianos, existe una dimensión productiva del discurso jurídico-penal que funciona excediendo su ámbito propio -la criminología legal-. De allí el afán por resolver el problema reclamando el orden del castigo, el encierro, la cárcel o penas correctivas. Y más aun, agrega Virginia Cano, “las técnicas e insumos jurídicos contribuyen al proceso de producción, tipificación y normalización de lxs sujetxs” (2016:6). Por eso la operación que es interesante anotar sobre el marco de inteligibilidad penal y que gira en torno a la lupa criminológica y la doble operación de reducción y simplificación de los vínculos sexo-afectivos. En este sentido, puede leerse un sentido común instalado alrededor

de la vulnerabilidad de las mujeres respecto de la movilización del #Niunamenos que dice las mujeres son seres débiles que necesitan de la protección del estado y de los varones. Asimismo, otro sentido general cada vez más extendido, codifica el #Niunamenos en los términos de una mujer que circula sola puede muy fácilmente caer bajo las garras de la trata, o puede ser atacada en múltiples modos. En esta misma línea, cabe mencionar también un activismo -con fuerte impacto mediático- contra el acoso callejero y los “piropos”, que inscriben estas prácticas dentro de una cultura de la violación y que son parte de la naturalización de la agresión contra las mujeres.

Como decíamos, lupa criminológica y reducción al estereotipo, entonces, que la conceptualización de Rita Segato tampoco logra desembarazarse (allí donde poder, violencia y masculinidad son sinónimos y términos equivalentes). Aquí conviene distinguir de un modo analítico, y por lo mismo ético, la vinculación directa entre masculinidad-poder y misoginia que sostiene Segato:

Evidentemente la masculinidad está más disponible para la crueldad porque el entrenamiento para volverse masculino obliga a desarrollar una afinidad significativa, a lo largo de la historia de la especie, entre masculinidad y guerra, entre masculinidad y crueldad, y entre masculinidad y capitalismo en esta fase rapiñadora y anómica (Segato, 2015:1).

La violencia como elemento estructural en la construcción del discurso presupone la condición de vulnerabilidad y violencia inherente de las mujeres. “En condiciones socio-políticamente “normales” del orden de estatus, nosotras, las mujeres, somos las dadoras del tributo; ellos, los receptores y beneficiarios” (Segato, 2013:24) ¿Acaso este presupuesto no vuelve a introducir las rígidas jerarquías de lo femenino -víctima, pasividad- y lo masculino-virilidad, agresividad-? Segato parece recitar la gramática jurídica y la correspondiente ficción regulativa sobre los géneros: una lengua punitiva que reduce el amplio espectro de las sexualidades a las polaridades varón-mujer, activo-pasivo, culpable-víctima. No es posible configurar una resistencia ante el necropoder y el asesinato feminicida, que basa su poder en la violencia exacerbada, sin cuestionar la masculinidad hegemónica (Valencia, 2010:182). La masculinidad cómplice debe ser cuestionada al tiempo que debemos descentrar la propia categoría de masculinidad, entendida como una propiedad intrínseca y exclusiva de los cuerpos generizados de varones. Este

contexto ampliado incluye el trabajo de Vale Flores y Fabi Tron -*Chonguitas, masculinidades de niñas*-, de Juan Burgos y Emma Theumner -*Mariconcitos, feminidades de niños*-, el libro de Jack Halberstam -*Masculinidad femenina*-, el trabajo de Rafael Merida -*Masculinidades disidentes*-, o de Miquel Misse -*Transexualidades*-, entre tantos otrxs. Y debemos recordar que “la identidad de género masculina es modificable y cuestionable” y por lo tanto, la masculinidad “no pertenece en exclusiva a los sujetos varones sino que son susceptibles de ser tomados por cualquier sujeto, con independencia de su género u orientación sexual” (Valencia, 2010: 181).

Un ejemplo muy difundido en su tiempo y hoy caído en el olvido, lo constituye el proceso judicial en el juicio por el asesinato a María Soledad Morales -en términos contemporáneos, asesinato por femicidio-. En ese contexto, Guillermo Luque, uno de los principales acusados, se realizó una proctoscopia en vistas de comprobar si mantenía relaciones “homosexuales” con Luis Tula, cómplice y también acusado de asesinato. ¿Qué estereotipos y esquemas binarios-jerárquicos sobre la mujer y el varón normaliza este procesamiento legal? ¿Qué sujeto “homosexual” es tipificado bajo la figura del acusado, asesino u homicida?

Si bien la categoría de feminicidio, ligada en su origen a una disputa legal, intenta deconstruir la mera individualización, el discurso jurídico y periodístico subsiguiente acaba por reintroducir, de un modo paradójico, la “individualización” de este ejercicio de violencia excesiva. En tal sentido, cabe subrayar la estructura narrativa y los marcos de inteligibilidad presupuestos en la producción de biografemas del feminicidio. Resuena, una vez más, la dimensión productiva del discurso penal y su gramática punitiva que enuncia, la responsabilidad penal solo es personal. Frente a ello, una pregunta inicial guía las crónicas de Fabi Tron, *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán?*. El asesinato de Gaitán se enmarca en la responsabilidad individual de Daniel Torres (quien ejecuta el prejuicio de un modo extremo) y por lo tanto en un conjunto más amplio de actantes que procedieron con deliberada negligencia. En contraste con el dispositivo jurídico-periodístico, la producción de biografemas y su tratamiento individualizante del asesinato, la crónica de Fabi Tron amplía su mirada e insiste en la pluralidad de agentes estatales y no estatales, civiles y gubernamentales. No se trata de un responsable penal o de un individuo particular porque, efectivamente, “Daniel Torres es el eslabón más débil de una cadena de responsabilidades que llevaron a la muerte de Gaitán” (Tron, 2011:6). El brutal ase-

sinato de Gaitán es situado en la hegemonía social de los discursos de odio y su extendida circulación. ¿Cuál es la lógica del odio y fobia que subyace al asesinato de La Pepa/El chori Gaitán? Sobre el asesinato confluye una temporalidad social acumulada, de allí que la fobia social es previa y posterior al asesinato -aquí bien podríamos agregar, nos referimos a una verdadera cultura homofóbica y feminicida-. Esto sucede en un contexto provincial marcado por la ausencia de políticas públicas contra la discriminación y la homo/lesbo/transfobia y la sistemática persecución a sectores populares a través del código de faltas o contravenciones.

El texto de Tron es el que traza un vértice desde el cual este *marco de inteligibilidad penal* y la interdicción de la lengua jurídica se hacen explícitos, justamente porque la crónica tensiona el relato biográfico del lesbicidio y su sintaxis legal como principio de inteligibilidad y representación. Esta operación, según apuntamos, pasa por un excedente del discurso y una ontología individualizante de la atribución de responsabilidad. Su dimensión más productiva se juega en los términos de una reducción al estereotipo, esquema de la violencia cis-hetero-normativa que liga mujer a la victimización y pasividad y por su parte, el varón a la agresividad, violencia y culpabilidad. Desde este foco, el texto también señala un excedente, el cual se mide en las biografías sobre la violencia feminicida. Bajo la lupa criminológica y periodística se fabrican *casos* (como drama personal o excepcionalidad). Del orden del género policial negro o el suspenso más amarillista, las biografías se narran como objetualizaciones concretas. Estas biografías, que bien saben disputar Selva Almada y Fabi Tron, barren con toda capacidad movilizante o agencia. Así es como se produce efectos desmovilizadores y toda potencia es desactivada. Las chicas muertas, tortas, chonguitas, travestis, son narradas en los términos de una pasividad arrolladora que inmoviliza y lxs reduce a poco menos que objetos de una violencia ulterior: *a las mujeres se las mata por el solo hecho de ser mujeres*. Y en efecto, la pregunta es válida, “¿Es a todas las mujeres por el mero hecho de ser mujeres -como muchas veces terminan afirmando las noticias-?” (Cano, 2016:11). Aquí es donde se inscriben otras narrativas y biografías que desplazan esta presunta objetividad de las víctimas de violencia feminicida. Así lo indican, en clave de biografemas, distintas narrativas de la disidencia sexual frente al asesinato de maricas, chonguitas, travestis, hombres trans y putxs:

Lo que se pierde de esa visión, es que los vulnerables también tie-

nen sus propios poderes. Algunas veces con capacidad de incidencia, otras veces sin esa capacidad (...) La vulnerabilidad no es opuesta a la acción, esta puede desencadenar en acción o movilizarse en forma de resistencia (...)

Mucha gente que está en una posición de excesiva precariedad o vulnerabilidad, sin embargo, encuentran formas de movilizarse, que la mayoría de las veces se encuentran fuera del Estado o de los mecanismos institucionalizados (Butler, 2015)

Referencias Bibliograficas

Agamben, Giorgio (2002) *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Madrid: Edit. Nacional

Almada, Selva (2014) *Chicas muertas*. Buenos Aires: Random House.

Boero, María Soledad (2015) “Memoria material. Apuntes sobre *Aparecida* de Marta Dillon”. Artículo presentado en IV Congreso Internacional *Cuestiones Críticas*, Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Los días 30 de Septiembre, 1 y 2 de Octubre de 2015, Rosario, Santa Fe.

Bolaño, Roberto (2004) *2666*. Barcelona: Anagrama

Butler, Judith (1992) “Mbembe’s extravagant power” en *Public Culture The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony*, (Spring 1992, 4/2): 1-30.

Butler, Judith (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Calveiro, Pilar (2014) *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Cano, Virginia (2016) “Crítica de la razón femicida: sexualidad, amor y poder”. Artículo presentado en *III Jornadas Sexualidades Doctas -Resistir, disputar, coger-*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Los días 6,7 y 8 de Abril, Córdoba.

De Mauro Rucovsky, Martin (2014) ‘Trans* Necropolitics. Gender Identity Law In Argentina’ en *Sexualidad, salud y sociedad, Revista Latinoamericana*, n.20 - Agosto 2015 - pp.10-27 ISSN 1984-6487, Rio de Janeiro, Brasil. Version on line disponible: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/9359/13340>

De Mauro Rucovsky, Martin (2015) “La escuela del dolor humano” en *Deodoro*. Gaceta de crítica y cultura n. 57, Septiembre de 2015, año 5, ISSN 1853-2349, pp.16 revista de la Universidad Nacional de Córdoba.

Derrida, Jacques (2002) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Edit nacional

Diéguez, Ileana (2013) *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades*

del dolor. Córdoba: Ed. Documenta escénicas.

Dillon, Marta (2015) *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana.

Esposito, Roberto (2009) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, Roberto (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.

Giorgi, Gabriel (2014) *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Giorgi, Gabriel (2016) “Muertos públicos: supervivencias de Act Up”. Artículo aparecido en *Informe Escaleno*, Junio de 2016. Versión on line: <http://www.informeescaleno.com.ar/index.php?s=articulos&id=433>

Hacher, Sebastian (2012) *¿Cómo enterrar a un padre desaparecido?* Buenos Aires: Edit. Marea

Harrison, Pogue Robert (2003) *The dominion of the dead*. Chicago: The University of Chicago Press.

La Rocca, Paula y Neuburger, Ana (2016) *Imágenes del tiempo. Montaje y supervivencia en escrituras contemporáneas*. Trabajo final de licenciatura en Letras Modernas, Escuela de Letras, FFyH, UNC. Abril de 2016 (MIMEO)

Lorey, Isabell (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.

Maccioni, Franca (2012) “Soy literatura. Tensiones entre biografía y biografema, en Roland Barthes según él mismo” en *Teóricos y críticos frente al espejo*, Boletín Gec 16(2da época), Grupo de Estudios sobre la Crítica Literaria, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo

Mbembe, Achille (2003) “Necropolitics”. En *Public Culture* Volume 15, Number 1, Winter 2003 pp. 11-40. USA: Duke University press. Versión en español: Achille Mbembe, *Necropolítica*, España: Editorial Melusina, 2011.

Mbembe, Achille (2012) “Necropolítica, una revisión crítica”. En *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: Museo de Arte Contemporáneo, UNAM.

Platzeck, José (2015) *El monstruo y el biopoder. Una lectura biopolítica del zombi*. Trabajo final de licenciatura en letras modernas, Escuela de Letras, UNC (MIMEO)

Platzeck, José (2016) ‘zombipolítica’. En *Revista Caja Muda: literatura, ensayo, sexualidad*. Numero 8, 2016. Versión on line disponible: https://issuu.com/cajamuda/docs/numero_8/1 (consultado 26-12-15)

Sayak, Valencia Triana (2010) *Capitalismo Gore*. España: Melusina

Sayak, Valencia Triana (2012) “Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo”. En *Relaciones Internacionales*, núm. 19, febrero de 2012. México: GERI – UAM.

Segato, Rita Laura (2006) *¿Que es un feminicidio?. notas para un debate emergente*. Brasilia: Serie Antropología / Universidade de Brasilia. Departamento de Antropología.

Segato, Rita Laura (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. Buenos Aires: Tinta y Limón

Segato, Rita Laura (2015) “La pedagogía de la crueldad”. Entrevista en suplemento *Las12*, Diario *Página 12*. Viernes 29 de Mayo de 2015. Versión on line: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html> (consultado 20/6/16)

Sofsky, Wolfgang (2006) *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.

Tron, Fabi (2011) *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán? Crónicas del juicio a Daniel Torres*. Córdoba: Bocabulvaria ediciones.

Wolfe, Cary (2013) *Before the law. Humans and other animals in a biopolitical frame*. Chicago: University Chicago Press.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

Todo se hunde en la noche Documentar el acuartelamiento, enmarcar el marco

●
Maria Victoria Dahbar

nació en la Ciudad de Córdoba en 1985. Le dicen kolo por motivos inescrutables. Es Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba y Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea por el Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales. Trabaja en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón” (CIFYH, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba) con beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Escribe poesía. Tiene un bandoneón dorado, aunque se sabe tres temas.

●

Todos crecimos sin entender,
y todavía me siento un anormal.
Charly García, *Demoliendo hoteles*

El 3 y 4 de diciembre de 2013 se produjo en Córdoba el acuartelamiento de la policía de la provincia, del cual participó todo el cuerpo policial exceptuando la cúpula. El acuartelamiento ocurrió en el marco de tensos reclamos salariales hacia el gobierno de la provincia, y una de las principales tensiones tuvo que ver con el modo de la protesta. En nuestro país a la policía no le está permitido el efectivo ejercicio del derecho a huelga, por considerarse que pone en riesgo la seguridad pública, según tipifica el Artículo 252 del Código Penal¹. Al acuartelamiento

1 Según estipula el artículo 252 del Código Penal de la Nación, referido al “Abuso de

le siguieron varios sucesos, entre los cuales se cuenta lo ocurrido en uno de los barrios de mayor población universitaria de la ciudad, el barrio de Nueva Córdoba, en donde se produjeron saqueos, golpizas, barricadas y linchamientos.

Un año después, la realizadora audiovisual Natalia Ferreyra filma *La hora del lobo*, documental conformado por un montaje que selecciona algunos videos caseros filmados con celulares por los vecinos del mencionado barrio la noche del acuartelamiento. La producción contiene además entrevistas a algunos participantes de esos disturbios que reflexionan sobre lo acontecido un año después.

El ejercicio que aquí proponemos consiste en pensar a *La hora del lobo* como un modo de *enmarcar el marco*, noción presentada por Judith Butler en *Marcos de Guerra* (2010) aunque no desarrollada en sus trabajos sucesivos.

Pensar en términos de marcos

Veamos entonces, como primera aproximación, qué supone una reflexión en términos de *marcos*. Se aparta especialmente de una consideración anclada en el par exclusión/inclusión, por razones teórico-políticas decisivas. Entre ellas se cuenta la idea butleriana de que no se trata de incluir a quienes son considerados excluidos dentro de un marco ya establecido sino de discutir cómo es que se establece y estabiliza determinado marco, asignando reconocimiento de manera diferencial.

Enmarcar el marco, a su vez, puede considerarse como una tarea descriptiva y prescriptiva, esto es, una tarea que de hecho se da -como tendremos ocasión de notar en la lectura del documental- pero que también debe darse. Esta inflexión no requiere, entiende Butler, una indagación especialmente trabajosa o intransitable, de metalenguaje o lenguaje de segundo orden.

«Enmarcar el marco» parece implicar cierto solapamiento altamente reflexivo del campo visual; pero, según mi parecer, esto no

autoridad y violación de los deberes de los funcionarios públicos”, los funcionarios públicos serán penados toda vez que “que, sin habersele admitido la renuncia de su destino, lo abandonare con daño del servicio público”. Pese a lo cual, los pedidos de sindicalización, amparados en el artículo 14bis de la Constitución Nacional, han sido elevados a la Corte Suprema de Justicia de la Nación.

tiene por qué tener como resultado unas formas de reflexividad particularmente complejas. Antes al contrario, poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas (2010:24).

Siempre hay, diremos, versiones minoritarias de la norma —una capacidad invariablemente colectiva, según entiende Butler en *Des-hacer el género* (2006:16)— desde las cuales es posible la intervención crítica de enmarcar el marco. Un tipo de contradicción performativa (Butler y Spivak, 2009:87) que puede devenir, como afirma en *Vida precaria* (2006a:59) insurrección ontológica. ¿Por qué? En principio y desde la perspectiva de una ontología social, la posibilidad de enmarcar el marco, de realizar una operación crítica sobre lo inteligible como real, habilita, entre otras cosas, la ocasión de que otros existentes sean percibidos como reales. En tal sentido puede hablarse de una irrupción, interrupción o insurgencia a nivel ontológico, toda vez que en el proceso de reiteración performativa, el marco puede por definición romper consigo mismo, fisurarse, dañarse, fallar, mostrar que no contenía ni podía contener siquiera lo que decía contener, esto es, enmarcarse.

Decíamos párrafos más arriba que la propuesta de este escrito es leer *La hora del lobo* como un modo de enmarcar el marco. La hipótesis de lectura acusa razones fundamentales.

a. En un nivel general puede afirmarse que estamos ante un material que desestabiliza los marcos categoriales mejor establecidos o asentados que *tenemos* —y allí la difuminación, la pregunta por ese inestable *nosotros*— desde cierto espacio más o menos progresista, más o menos militante, que nos pone a mirar algo que de ningún modo podríamos mirar, a saber, la *humanidad* de esos entrevistados que cuentan sus motivos, exponen su afectividad —su *reacción primaria*, apuntaría Butler—, se conmueven, se alegran, se entristecen, no se arrepienten, o, incluso, se arrepienten de “no haber perseguido más saqueadores” (2014: Entrevistado 1)². Porque tal atributo, *sa-*

2 Las palabras de los entrevistados se transcriben textualmente y se los enumera en orden del 1 al 4 según el orden de aparición en el documental.

queadores, es el que alcanzó esa noche para definir a cualquiera que caminara por la calle y no luciera como un *vecino* de la zona. La diferencia entre un saqueador y un vecino de la zona, ¿cómo se traza? Esto nos remite invariablemente al menos a dos elementos clave:

En primer lugar, materializa la pregunta por los marcos hegemónicos: desde qué marco de lo inteligible, de lo perceptual, alguien luce o no luce como un vecino de la zona, o alguien luce como un potencial saqueador: los entrevistados arrojan criterios de demarcación bastante claros, muy similares a los criterios de detención de la policía (aunque no equiparables sólo a esos criterios): uno de los más *evidentes* fue detener a quienes se manejaran en moto o en bicicleta a esas horas.

En segundo lugar y como consecuencia del primero, nos remite a la noción de *exterior constitutivo*³, a la permeabilidad y a la mutua configuración del adentro y el afuera, y a la sospecha de que todo aquel que viene de lejos constituye siempre una amenaza a lo propio. Por qué si no sospechar a priori de alguien que utiliza un medio de traslado. Porque no es del barrio, y viene de lejos, y con eso alcanza. Además, no se trata de cualquier vehículo de traslado, sino de unos particularmente asociados a los sectores más vulnerables. No cualquiera se maneja en moto, en determinadas motos. En *La hora del lobo*, en una toma en la calle se oye a una persona aparentemente de edad avanzada que dice: “¿Sabés donde queda Coronel Olmedo? En la otra punta de Córdoba, ¿qué lo que hacen acá? del Quebracho allá, son choros éstos” (Ferreyra, 2014). Esa sospecha, decíamos, alcanzó para las acciones de esa noche. Pero no sólo de esa noche. No se trata de un estado de excepción. O, como señalaba Walter Benjamin en “Para una crítica de la violencia” (2009), el estado de excepción en que vivimos es la regla. O, como diría Butler en su crítica a Agamben, no se trata de vida desnuda, sino de vida saturada de poder (Butler y Spivak, 2009:79). Esa sospecha vuelta ley (a través de La Ley Provincial 8431 sancionada en 1994 y ordenada en 2007 por ley 9.444 conocida como Código de Faltas⁴,

3 En “El espectro de la ideología”, Žižek ensaya esta relación: en palabras de Derrida, señalando las maneras en las que el marco mismo es parte del contenido enmarcado (2008:15), y en palabras de Althusser, la topicalidad del pensamiento, es decir, “la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto” (2008:15).

4 Ciertamente la ley ha sido modificada recientemente hacia un “Código de Convivencia”. Aquí nos atenemos a la Ley vigente al momento de los hechos y del análisis. La letra del Artículo dice: “SERÁN sancionados con multa de hasta cinco Unidades de Multa (5 UM) o arresto de hasta cinco (5) días, los que merodearen edificios o vehículos, establecimientos agrícolas, ganaderos, forestales o mineros, o permanecieran en las inmediaciones de

y en el orden Ejecutivo, a través de la política policial del gobierno provincial) diariamente permite que cualquiera que no luce como un vecino de la zona, sea considerado como un potencial merodeador (Artículo 98 del Código).

b. En un registro más específico, y con el propósito exegético de reconstruir esta idea de *marcos* es que podemos acercarla a la noción de *ideología* de Slavoj Žižek (2008), para pensar cómo es que colabora de modo sustantivo a la hora de comprender la idea de enmarcar el marco. Intentamos el ejercicio de homologar en un sentido la idea de *marcos* a esta particular noción de *ideología*, allí cuando el autor afirma que la ideología es la “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación” (Žižek, 2008:7). Esta definición, tan elocuente como el estilo del filósofo, resulta significativa por el modo en que abre al pensamiento y a la interrogación: hay un desafío crucial en el esfuerzo por percibir y dar cuenta de las relaciones entre lo visible y lo imaginable, entre lo imaginable y lo visible, entre lo que puede verse -o percibirse de algún modo, no sólo a nivel visual- y lo que resulta imaginable o inimaginable. Se habilitan también otra serie de preguntas: ¿es lo inimaginable condición de lo ininteligible?, ¿cómo se rigen esas relaciones, en cada caso? Las respuestas son tentativas. Si bien en algún sentido lo ininteligible es condición de lo imaginable, lo ininteligible es además un terreno pasible de ser puesto en discusión cada vez que es puesto en acto, cada vez que se repite. En ése, su carácter citable, en esa re-iteración performativa, lo que es inteligible como real puede reforzarse, o bien puede modificarse, puede desestabilizarse. Por eso decimos, podemos decir, que *enmarcar el marco* antes que una operación -con el sesgo voluntarista o decisorista que tiene esa palabra- es una relación. Categoría o tarea relacional, que vincula o desvincula algo *con* o *de* otra cosa -o relación, desde luego-. Un punto donde lo inimaginable y lo visible se tocan. Enmarcar el marco es también un ejercicio imaginativo, que en el acto de ensayar⁵/jugar/intentar otra cosa, imagina también cómo queremos ser, o si queremos y cómo, que ese intento perdure.

ellos en actitud sospechosa, sin una razón atendible, según las circunstancias del caso, o provocando intranquilidad entre sus propietarios, moradores, transeúntes o vecinos” (Ley 8431, Art. 98).

5 Y no es menor recordar aquí las palabras de Michel Foucault con las que Eduardo Grüner inaugura su célebre texto Un género culpable: “El ensayo -hay que entenderlo como un tanteo modificador de uno mismo en el juego de la verdad” (En Grüner, 2014:9)

c. El marco, decimos, puede ponerse en discusión en cada iteración performativa, en cada uno de esos actos, porque “depende de las condiciones de su reproducibilidad en cuanto a su éxito” (Butler, 2010:26). Esa reproducibilidad—según señala la autora renglones más adelante—implica una ruptura constante con el contexto, pero también, una cambiante dimensión temporal que constituye la trayectoria de su afecto (2010:26). Esta dimensión temporal, tanto en su dimensión re-productiva como en su dimensión irruptiva, es la que nos permite pensar en las posibilidades de desplazamiento o, en palabras de la autora, en una insurrección a escala ontológica.

Desde luego, cabe preguntarse cómo opera este enmarcar el marco cuando lo que se trata de discutir es el propio marco. Comoquiera que la desestabilización que este cuestionamiento implica, es, antes que nada, una desestabilización del yo, Butler refuerza esta idea en *Dar cuenta de sí mismo* (2009)

un autocuestionamiento de este tipo implica ponerse uno mismo en riesgo, hacer peligrar la posibilidad misma de ser reconocido por otros; en efecto: cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible (Butler, 2009:38).

Esta cita no hace otra cosa que mostrar que la tarea de enmarcar el marco no es exterior a quien/es se ven imbuidos en este proceso: en el límite de lo que puede volverse inteligible, esa falla, también es una falla del relato de sí mismo, que fracasa cada vez que quiere en forma completa dar cuenta de sí. La consecuencia se traduce en la experiencia, en el riesgo de ya no saber quiénes somos, pero también, en una radical apertura acerca de quiénes podríamos ser. Esta suerte de violencia sobre sí o impugnación del sí mismo puede pensarse como un modo de desestabilizar o expandir el marco, en la experiencia de ya estar viviendo otros, destruibles a su vez.

d. Podemos decir que enmarcar el marco ocurre sobre todo cuando otra experiencia del *tiempo* irrumpen en el espacio de lo inteligible o de lo imaginable, según relacionábamos estas categorías. Esta interrupción ocurre como una fisura en la comunicación, una hendidura, un corte o bien, la comunicación funcionando como fisura.

Ahora bien, la situación o la tarea en que el marco rompe consigo mismo no es de suyo celebratoria: si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, “exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas” (Butler, 2009:40), y esas normas, sabemos, pueden tener un horizonte emancipatorio para la política o bien cada vez más restrictivo.

e. Hay, además, una discusión sobre la base cultural que delimita el marco. El marco de lo culturalmente pensable e imaginable está fuertemente restringido por una narrativa progresista. Por eso es que Butler se pregunta acerca de la base cultural que está operando aquí, “como condición trascendental y como meta teleológica” (2010:152). Sucede que ciertos marcos de carácter hegemónico desde los cuales percibimos, están marcados -como tendremos ocasión de considerar con el análisis del documental- por la presunción de una temporalidad lineal. También Butler alerta ante esta autopercepción de la modernidad occidental, que, asegura, “intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo” (2010:188).

Caza de brujas en la ciudad ilustrada

“Era una caza de brujas eso en realidad. Pensaba que nos iban a entrar a buscar. Para mí ha sido eso no, me remontó a la época de la inquisición...lo he vivido así...era como que nosotros estábamos tratando de escaparles a los tipos que iban a prender la hoguera y... nosotros estábamos condenados a morir ahí”. Así relata su experiencia del 3 y 4 de diciembre de 2013 -noche del acuartelamiento policial en la provincia de Córdoba- el cuarto entrevistado en *La hora del lobo*⁶ (2014), conocido mediáticamente los días posteriores

6 La película lleva un título homónimo al film de 1968 del director sueco Ingmar Bergman. Al momento de analizarlo, y dado que la circulación del material era aún restringida, el material me fue facilitado por la realizadora para poder trabajarlo. Ficha técnica: La hora del lobo. Idea, dirección y guión: Natalia Ferreyra. Producción: Natalia Ferreyra, Ana Lucía Frau. Montaje: Gisela Hirshfeld. Fotografía: Facundo Moyano. Postproducción: Gisela Hirshfeld, Rafael Caminos. Tutoría de proyecto: Federico Robles y Pablo Baur. Duración:

por ser de los poquísimos vecinos de Nueva Córdoba – esa córdoba *nueva*, en la que viven en su mayoría estudiantes universitarios– que ayudó a uno de los chicos que estaba siendo linchado por los también vecinos de Nueva Córdoba, acusado de presunto ladrón.

La hora del lobo es una producción audiovisual que realizó Natalia Ferreyra y equipo en 2014, en el marco del Curso de Profundización de Posgrado *Teoría y práctica del documental contemporáneo*, en la Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba.

El título del documental resulta problemático, especialmente por el modo en que cristaliza ciertos pensamientos y prácticas específicas, reconocidas por sus protagonistas como reactivas o exculpatorias. *La hora del lobo* hace alusión no sólo al film homónimo de Bergman, sino a las palabras que el primer entrevistado publica en la red social Facebook al otro día de los hechos y que la realizadora del documental lee frente a él, dado que el entrevistado no quiere hacerlo, aunque sí le permite a ella que lo haga:

¿y me vienen a pedir a mí que respete, que me sacrifique? Hoy la rama intelectual te juzga detrás de las cámaras, debe ser porque lo único que quedó intacto fueron las librerías.. ¿porque saben qué? El otro, al que hay que cuidar, le importa tres pitos lo que los libros te dicen que hay que hacer cuando llega la hora del lobo (2014: Entrevistado 1).

Desde la perspectiva de la realizadora, el documental intenta mostrar a quienes entiende como protagonistas de esa noche, exponer sus motivos, su relato de los acontecimientos, una mirada que no emita un juicio -al menos evidente- sino una entrevista con escasas pautas para que los entrevistados relataran lo sucedido con los menores condicionamientos posibles por parte de la entrevistadora a la hora de narrar. Dice Natalia Ferreyra en entrevista:

No creo que haga falta bajar línea de algo que para mí fue brutal. Ni tampoco era la intención hacerlo. Hay dichos y acciones tan contundentes que con mostrarlos y exponer la justificación que hay por detrás, ya está. Creo que un repudio explícito no hacía falta, iba a perder fuerza el relato y sobre todo, iba a hacer lo mismo que funcionó esa noche: el prejuicio y el repudio a un otro. Si la gente no lo ve, es

27 minutos. 2014.

una cuestión de la gente. No puedo hacerme cargo de las interpretaciones de los espectadores (Ferreira, 2015).

De nuestra perspectiva, el documental constituye una ocasión: la de leer este material audiovisual como un modo de enmarcar el marco. Para ello, ofrecemos algunas categorías, de lectura y relectura que compusimos y a través de los cuales buscamos acercarnos a los criterios que pudieron constituir el accionar de esa noche y que configuran tanto los marcos de inteligibilidad de lo humano así como sus potenciales o efectivas fisuras. Así, las categorías que ofrecemos son, la configuración del otro como alguien que viene de otro tiempo, la delimitación nosotros/otros mediante la tipificación, la incorporación de la lógica policial, la consideración de la propia acción en términos primarios y de respuesta, y la fisura del marco hegemónico. Categorías separables sólo a los fines del análisis, ya que, como tendremos ocasión de ver, se solapan en varias ocasiones.

1. En primer lugar, aparece una figura y un razonamiento asociado. Hay alguien, muchos en este caso, que constituyen un otro radical, amenazante, especialmente porque parece venir de *otro tiempo*. En palabras de Rancière (2002) una partición o división de lo sensible, un “sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas” (2002:15). Es interesante que la reflexión nos oriente al terreno de lo sensible, porque muchas de las acciones que aquí se relatan, tienen como justificación o asidero el orden del sentimiento y de la percepción más primaria, como si se tratara de un terreno no pasible de ser sometido a discusión. Hay, entiende Rancière, una *estética* a la base de la política, entendida como “el sistema de las formas que a priori determinan lo que se va a experimentar” (2002:17). Es notable la similitud que guarda esta idea de división de lo sensible con la categoría de *marcos* aquí trabajada, sobre todo en cuanto la delimitación lo es de espacios y de tiempos, de aquello que puede o no puede verse —y de qué modos, agregaríamos— de aquello que es percibido como palabra o como ruido (2002:17).

Influida como lo está por la teología judeocristiana, la concepción del tiempo predominante en Occidente puede graficarse como una línea que avanza de izquierda a derecha y hacia el infinito, y cuyo sentido es progresivo. En cualquier punto de la línea que nos

coloquemos, la izquierda se convertirá en el atrás y la derecha en lo que está por venir; así, con la mirada puesta hacia adelante, las acciones presentes se justificarán o, más precisamente, tendrán sentido, en pos del futuro, de una promesa de futuro. Esto afecta o informa tanto la propia historia del relato subjetivo como la historia en general y su sentido. Hay en ese sentido progresivo de la historia, unas normas culturales que aparece como el lugar paradigmático al que hay que llegar, y que delimitan un criterio de demarcación de lo humano para los que han llegado, y otro muy distinto y a todas luces excluyente, para los que todavía no, para los que aún están en otro tiempo.

En las palabras de los entrevistados puede advertirse la configuración de este otro: “me cansé de esperar a la horda”, afirma el primer entrevistado, y allí la horda como sinónimo de lo primitivo, de una multitud desbordada que viene a amenazar lo propio. Agrega: “Estaba acorralado, sin escapatoria, sabiendo que si entraban, era el fin...decidí dejar de esperar a que vinieran, y salí a buscarlos yo”. El segundo entrevistado es contundente en las figuras que utiliza: “porque es invasivo...que estés así, en tu barrio, y de repente es...no hay ley, es el lejano oeste, te viene a saquear”. O los gritos desde los balcones en las filmaciones caseras, donde se escucha: “Mirá la cantidad que son...no lo puedo creer, guau, es tierra de nadie”. Ahora bien, la configuración de un otro como otro y como extemporáneo, no es una categoría estable, sino desplazada en sus posiciones y en lo que esas posiciones significan: el cuarto entrevistado describe la situación en la que él se encuentra resguardando a un chico al que estaban linchando, resguardándolo dentro de un edificio, lo cual puede leerse como una ruptura del tácito código de pertenencia, de la barrera que delimita el adentro y al afuera. En una breve conversación que tiene con un comisario que llega al lugar, el policía le dice: “hay ciento cincuenta personas afuera que piden la cabeza tuya” (2014:Entrevistado 4). Como una irrupción extemporánea, como un anacronismo que sobrevive a las pretensiones seculares, esta otra horda, pide la cabeza de quien están considerando como un traidor para los tácitos presupuestos de esa cultura.

La desestabilización o rompimiento de la frontera visible en el acto de hacer entrar a un edificio de Nueva Córdoba -a esa suerte de fortalezas- a alguien que no pertenece es retratada duramente en el documental. En uno de los videos puede verse cerca de cien personas agolpadas en la puerta del edificio, *acusando* con frases de este tenor: “Eh, metió un choro adentro, metió un choro adentro!”,

“¡Uno de los choros está acá adentro, el pelotudo les metió un choro acá adentro!”, “Bajalo, bajalo! Puto!”, “¿A quién quieren defender, los están cagando a ustedes, los están cagando a vos, a él a él?”

“Abrí boludo! Te van a robar mañana a vos pelotudo, gill!”. Del mismo modo, cuando la policía logra subir a esta persona al patrullero, los vecinos gritan: “¡Caguénlo a palos al negro ése!”.

2. En segundo lugar, pueden pensarse algunos criterios de demarcación que trazan la división nosotros/otros. El post que escribió el primer entrevistado es quizás el más claro en cómo delimita o *enmarca* su universo. La directora del documental lee en frente de él: “¿Por qué hay que ayudar al maleante, comprenderlo, tolerarlo? ¿Y a mí, quién me ayuda, quién me tolera y me comprende? (2014: Entrevistado 1). Es notable el reconocimiento del otro como *maleante*, aún cuando el entrevistado afirma haber perseguido y golpeado a un chico, absolutamente a conciencia, y estar arrepentido de no haber perseguido hasta sus casas a más *saqueadores*. La realizadora lo interpela: “pero vos corriste un chico”. El entrevistado responde:

Sí, por supuesto, por supuesto...pero no enceguedo...lo corrí muy a conciencia de lo que estaba haciendo y...y no es algo que yo diga hoy, por ejemplo, ‘uh, qué hice o cómo hice tal cosa’ sino que estaba muy consciente de lo que estaba haciendo, corrí un chico, le pegué y...siendo totalmente fastidioso, y contrario a la opinión pública, me arrepiento de no haberle pegado más, me arrepiento de no haberle pegado más...y me arrepiento de no haber agarrado más saqueadores también (2014: Entrevistado 1).

Si el otro es un *maleante*, es, antes que cualquier cosa, eso: un maleante, un saqueador, una atribución de sentido que al tiempo que tipifica, desubjetiva, deshumaniza. En la misma dirección, el entrevistado se dirige a un supuesto par: “Fuimos peones de una movida política. Nos sacrificaron a todos, se cagaron en la gente como vos y como yo” (2014: Entrevistado 1).

Siguiendo con los criterios que delimitan y configuran un otro, el segundo entrevistado es preciso al respecto:

se atacaba eso, al motociclista...se hizo esa asociación...el que está en moto, es porque está choreando...si no, no está en moto...y más en Nueva Córdoba porque...tenés el estigma ése del motochorro que está siempre que es...escuchás una moto ya hoy en día vos escuchás una moto acelerar y tenés en tu cabeza dando vueltas el relojito de que le chorearon a alguien o algo por el estilo (2014: Entrevistado 2).

Es interesante el razonamiento del entrevistado quien, pese a reconocer que se trata de un estigma -si anda en moto es porque está robando- no deja de sostenerlo como un criterio válido. Otro de los elementos que aparece “más en Nueva Córdoba” es de nuevo la idea de la frontera; si alguien anda en moto por Nueva Córdoba –y no está identificado como un delivery, podríamos arriesgar– es porque no es del barrio. Viene de lejos, y el único motivo para llegar de lejos en ese vehículo, es venir a amenazar lo propio. Como cierre, la materialización de un discurso enormemente activo: la asociación ideológica que el viejo Grüner llamaría *sinécdoque*, la sustitución de la parte por el todo: esa asociación pavloviana de escuchar el ruido de una moto y suponer que se está en peligro.

3. Efectos corporales de estatalidad. Puede pensarse en el accionar de los vecinos de Nueva Córdoba como una extensión, multiplicación o, más precisamente, una incorporación de la lógica policial, de la racialización con la que conviven a diario y que de ningún modo cuestionan o enfrentan. Mucho más cruenta que si la aplicara la policía, según relatan los propios protagonistas: “yo creo que el ladrón prefiere que haya un policía que lo frene, no un vecino sacado con un palo de golf” (2014: Entrevistado 1). También el cuarto entrevistado recuerda haberse dirigido al comisario que ingresó al edificio: “Me acuerdo de haberle dicho que yo sabía cómo operaba la cana en las comisaría, pero...que prefería eso, a entregarlo afuera y que lo maten...” (2014: Entrevistado 4). En ese sentido es que podría pensarse incluso como un caso de violencia estatal o de violencia institucional. Cuando decimos violencia estatal aquí no sólo nos referimos a la violencia efectivamente ejercida por una institución o funcionario público, sino por la violencia que ese orden instala o produce, por sus efectos -los *efectos de estatalidad*⁷-, por quiénes y cómo se convierten en reaseguradores del orden. El correlato de esta incorporación a nivel de políticas públicas, puede leerse en la Ley 9235 de Seguridad Pública para la Provincia

7 La expresión, de corte foucaultiano, aparece al menos en dos comentarios al clásico texto del antropólogo australiano Michael Taussig *The Magic of the State* (Taussig, 1997), en el marco de los estudios poscoloniales. Cf. Finn, Stepuputat (2001) y Das, V. y D. Poole (2004). El acercamiento a esta noción se la debo a Mario Rufer (UAM Xochimilco- Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades) que compartió estas ideas en el Grupo de Investigación 2014-2015 “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El “giro ético” de Judith Butler”, dirigido por el Dr. Eduardo Mattio (CIFYH-SECYT-UNC).

de Córdoba sancionada en 2005, donde se propone como objetivo “estimular y promover una cultura de la prevención a través de la *sensibilización* de la comunidad y la capacitación de los actores sociales” (Ley 9235, Art 9) [el destacado es propio].

Si bien las acciones que narra el documental y que son aquí puestas en discusión no pueden encuadrarse dentro de la figura de la *prevención*, sí es necesario señalar que el barrio donde ocurrieron los hechos que el documental presenta, es un barrio fuertemente territorializado, tiene unas características particulares donde las personas a quienes la policía y buena parte de los vecinos clasifican (en los dos sentidos del término) y racializan como *negros* no entran. Ese *su* espacio se define por la supuesta coincidencia o participación de un tiempo común, con unas características particulares. Son contemporáneos. Y cualquiera que venga de fuera, viene de otro tiempo. Por tanto, no cuenta como humano. Tómense aquí las palabras del segundo entrevistado cuando describe los sucesos como una invasión “no hay ley, es el lejano oeste, te viene a saquear” (2014: Entrevistado 2).

En el documental aparece esta lógica de la estatalidad in-corporada en los vecinos, los vecinos oficiando de policías cuando el cuerpo policial se acuartela, y esto desde luego no implica un acuerdo con el (no) accionar de la fuerza policial esa noche, sino todo lo contrario. Así lo relata el tercer entrevistado:

Y después cuando empezó a aparecer la policía... eh... eso fue una gran bronca también para muchos... porque... por culpa de ellos pasó todo esto...y después aparecieron haciendo una gran caravana, como que fueron los héroes....de todo este problema...o sea como que fueron los héroes, como que estábamos esperando a ellos para que se solucionara todo (2014: Entrevistado 3).

Es claro que la actitud de esa noche no fue en absoluto la de la espera. Tanto quienes agredieron a quienes identificaban como potenciales saqueadores, como quienes ayudaron a que no los siguieran golpeando, coinciden en haberse sentido protagonistas. Así, relata el primer entrevistado “yo no sé si lo que yo hice estuvo bien o mal, pero sé que hice algo, y es mucho más de lo que puede decir un montón de gente” (2014: Entrevistado 1). En una dirección opuesta pero en la misma lógica, relata el cuarto entrevistado:

además iba a convivir con una conciencia bastante jodida, de ha-

ber visto que estaban reventando a un tipo de una clase baja y no haber intervenido (...) Cuando sea viejo por lo menos no voy a tener que decir que no he intervenido (2014: Entrevistado 4).

La lógica estatal –policial– corporizada es relatada de modo contundente por el tercer entrevistado, quien describe los *controles*, una suerte de operativo policial montado por los vecinos, para el cual, ni siquiera la policía tiene esas facultades:

nos dimos cuenta que, nosotros sin la policía...acá era tierra de nadie...entonces dijimos, si va a ser así, el primero que venga, chau. Entonces habían controles, gente que venía en auto, se los hacía parar, se los revisaba, se los hacía avanzar despacio, gente que venía en bicicleta, bicicleta al lado, se les pedía documentación, gente que venía en moto: el que no tenía nada que ver, se bajaba de la moto, así que había chicos con casco que venían en la moto super despacito...no, abajo, se les sacaba el casco, casco al brazo, documentación en mano, moto al lado...hasta donde tengas que ir macho, pero fijate que si vos andás con casco y arriba de la moto te van a bajar...porque no se diferenciaba, quién era motochorro y quién no...el que venía le daban.” (2014: Entrevistado 3).

La realizadora del documental lo interpela y le pregunta: “¿y el que no paraba?”. El entrevistado responde categórico “le dábamos”, porque, según relata, ellos le dieron la posibilidad de que frenara y mostrara su documentación. Si no lo hacía, “le daban”, pese a que la gente que era agredida aseguraba su inocencia: “y nadie le creía...chau, te damos por motochorro, por andar en moto, o por andar en lo que sea”. Allí nuevamente se advierte esa lógica contradictoria: de una parte, la encarnación del cuerpo policial, del brazo ejecutorio de la ley en ausencia de la ley, por la otra, la evidente irracionalidad y carácter delictivo del procedimiento: “a los que bajábamos los emprecintábamos y los dejábamos pies y manos en algún, en alguna orilla” (2014: Entrevistado 3), y esto por una clara razón: porque “no se diferenciaba”.

Hay que señalar como una de las singularidades del hecho que narra el documental, un carácter suplementario. No se trata sólo de la incorporación de la lógica policial en, literalmente, el cuerpo de quienes habitan ese barrio y salen a la calle esa noche, sino del amparo, la legitimación y la celebración de las conductas delictivas-conductas que, cuando la situación se regularizó, no fueron en ab-

soluta sancionadas-. Así, se escucha en el documental los gritos desde los balcones y las frases desde las calles: “Mátenlos a todos, mátenlos”, “Hacelo bosta!!”, “Cagalo a palos!!”, “Salí de acá negro choro!!”, “Choro hijo de puta!!!”, “¡Matalo matalo matalo!”, “¡Bravo! ¡Bien che, vamo!” (Aplausos) “¡Buena vecinoss!”, así como en el linchamiento: “Ahí lo agarraron, lo agarraron”, “¡Peguénle!”, por citar algunas de las más relevantes.

4. La acción, una reacción primaria. La narrativa de la acción como reacción recorre buena parte del documental. Reacción en la que, por su supuesta inmediatez y carácter excepcional, relata el primer entrevistado, *no hubo lugar para el humanismo*. Es curioso que un año más tarde el entrevistado siga pensando igual, y de lo único que se arrepienta sea “de no haber perseguido más saqueadores”. Esto daría la pauta de al menos una contradicción entre la supuesta excepcionalidad de esa noche y el accionar cotidiano de ese sujeto en un estado represivo.

Pensemos entonces esta consideración de la propia acción en términos primarios, reactivos a su vez. Se trata de la mentada escisión entre teoría y práctica, entre lo que las palabras pueden decir, y entre *lo que el cuerpo dicta* cuando llega la hora del lobo, ese tiempo sin reglas, ese tiempo sin tiempo para ponerse a pensar. El primer entrevistado dice en sus post que *en el medio de la acción, no había tiempo para preguntarse*. No había tiempo. La acción, por un lado, la pregunta acerca de la acción, por el otro. La acción como lo primario, lo irreflexivo, lo reactivo, es uno de los lugares en los que Butler ha desarrollado una particular crítica de la violencia en la que la puesta en tensión de lo supuesto como primario o afectivo es crucial.

La acción como una reacción primaria, de respuesta básica ante una situación que “saca lo peor de vos”, cercana a la animalidad -de allí el título del documental- es sostenida y complejizada en las palabras del primer entrevistado:

Si yo te tuviera que contar las cosas que a mí se me ocurrían en ese momento, es como que, soy la peor persona del mundo...pero yo tenía ganas de seguirlos a los saqueadores a la casa, y hacerles eso en la casa también ¿entendés? Como para que aprendan...es muy cruel lo que estoy diciendo, pero te juro por dios que tenía la sensación de cuando tu perro mea la alfombra y vos le pegás en el hocico y lo hacés oler lo que hizo, bueno, tenía ganas de agarrarlos del cogote también y decirles, mirá lo que hiciste...mirá lo que me obligás a hacer entendés?

que...no me está obligando pero...que se yo, saca lo peor de vos...saca lo peor de vos y te dan ganas de responder (2014: Entrevistado 1).

Algunos elementos para señalar aquí en el orden en que el entrevistado los expone. En primer término el ya señalado atributo *saqueador*. Antes que cualquier calificación, antes que cualquier atributo, esas personas, decíamos, eran *saqueadores*. Potenciales o efectivos, pero no más que eso. Bajo la misma lógica, podríamos nombrar a los entrevistados como *salvajes*, *violentos*, *bandidos*, *cobardes que golpean en grupo*, y no como de hecho son nombrados, *vecinos de nueva córdoba*.

En segundo término, la analogía con un perro al que hay que adoctrinar porque hace algo que no está bien, alguien a quien hay que agarrar “del cogote” —no del cuello, desde luego, insistiendo en esta reducción a la animalidad como equivalente de lo no humano—. Ahora bien, lo interesante del documental es que en el relato de los entrevistados acerca de sus propias acciones, también parece haber una reducción, un apartamiento de su identidad que tal vez, pareciera funcionar como exculpatorio. No es casual en este sentido que entre los entrevistados no se cuente ningún imputado. Lo interesante es que pocos se reconocen esa noche actuando como ellos mismos, marcan una suerte de límite de esa humanidad, que bien se condensa en el título del documental, *La hora del lobo*.

Considerando ineludible la referencia hobbesiana, cabe desde luego preguntarse en qué cuerpos y bajo qué modalidades se incorpora esa materialidad asociada significativamente a la ferocidad, al instinto, a la animalidad, a lo salvaje en su estado puro y, salvando la referencia literaria a su condición solitaria o esteparia, al carácter gregario de un animal que se organiza en manadas de establecidas jerarquías para cazar conocidas como *jaurías*.

Llega *la hora del lobo*, allí donde los entrevistados arrojan otra figura de su imaginario político: esa noche *su* barrio se reconoce como *tierra de nadie*. Si es *tierra de nadie*⁸, pues entonces llega *la hora del lobo*. Dice el primer entrevistado:

El momento para comenzar a reconstruir es ahora, pero anoche

8 Es interesante que los entrevistados utilicen la expresión *tierra de nadie* para referirse a lo que veían esa noche. Nos remite a un amplio espectro de significados. De una parte, la presunción de que es la ausencia policial la que genera ese vacío legal, y si no hay ley, la tierra es de nadie. *Tierra de nadie* equivale casi a “Todo está permitido”. Extremando el ejercicio hipotético y como segundo elemento puede pensarse que aquí no hay lugar, no hay marco para pensar que la tierra pueda no ser de nadie.

no hubo margen para eso, anoche era, morir, o matar, anoche, con todo lo que pasó, en el medio del caos, en el medio de la acción, no había tiempo para preguntarse si aquel que te tira al piso y te patotea leyó a Marcel Marceau [sic] o a Levinas. No había tiempo a citar a Sartre. Ayer no hubo lugar para el humanismo, ayer la cosa fue primitiva, ayer era Darwin a la quinta potencia, la supervivencia (2014: Entrevistado 1).

Pero continuemos con el análisis. En tercer y último término, dice el entrevistado “mirá lo que hiciste, mirá lo que me obligás a hacer”. Luego matiza el contenido de la frase, al sostener que no lo está obligando, pero que él *responde* porque lo que sucedió sacó lo peor de él. Es sugerente esta reflexión porque lleva el terreno de la acción al lugar de la respuesta *-yo simplemente respondí-* como reacción primaria, como contestación en la que quien actúa no se reconoce como dueño de sí. El argumento por excelencia de quien se deslinda de su propia violencia, argumento que ha funcionado, judicialmente, como atenuante de culpabilidad, bajo la discutida figura de la *emoción violenta-*. Finalmente, y aunque el entrevistado es quien arroja la frase *la hora del lobo*, como un equivalente de la no humanidad de esa noche, es necesario destacar que en la frase “saca lo peor de vos”, el sí mismo sigue estando presente. La peor versión, sí, pero de alguien que se sigue reconociendo, y se sigue identificando, un año más tarde, con esas acciones y sus respectivas justificaciones.

Continúa el primer entrevistado describiendo el orden del sentimiento “es indignación más un montón de cosas que se convierten en ganas de vengarte...entonces decís, ya hay uno menos que tiene una moto menos con la que salir a robar” (2014: Entrevistado 1). Aquí aparecen al menos tres elementos: la reacción afectiva primaria, la exculpación de la violencia (no soy violento, respondo o tomo venganza ante una situación que me desborda) y el ya aparecido estigma en la libre asociación de la moto y el robo condensado en la polémica expresión *uno menos*.

5. La falla en el marco. Llegar hasta la avenida. Otro de los modos en que puede ponerse a jugar la acción de *enmarcar el marco* es el caso antes mencionado, recogido en el relato del cuarto entrevistado, que ayuda a un joven que estaban linchando acusado de presunto ladrón. El entrevistado en su accionar y en su relato deja ver que existen de hecho versiones minorizadas de la norma, o

que el marco por definición siempre tiene fisuras, que *rompe consigo mismo*, que no incluye, no puede incluir lo que dice incluir. Homologable en este punto al razonamiento de Raymond Williams en su ya clásica distinción señalada en *Marxismo y Literatura* (2009)

Lo que realmente debe decirse, como modo de definir los elementos importantes, tanto de lo residual como de lo emergente, y como un modo de comprender el carácter de lo dominante, es que *ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante ni ninguna cultura dominante jamás en realidad incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana* (Williams, 2009:171).

Hay entonces siempre algo que discute el marco, y que no es necesariamente el exterior constitutivo sino el *interior deconstructivo*, para usar un sintagma más cercano a un neologismo que a alguna expresión existente. Por eso ya John L. Austin anunciaba en su texto póstumo *Cómo hacer cosas con palabras* (2008) que la razón por la cual usaba el ya célebre neologismo *performative*, residía en que “quizás no nos sentimos tentados de atribuirle un significado preconcebido” (2008:48). Por eso también insiste Butler en *Marcos de guerra* (2010)

Si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él. ¿Qué significaría comprender este «evadirse» y este «romper con» como parte de los fenómenos mediáticos en cuestión, como la función misma del marco? (Butler 2010:25-26)

Significaría posiblemente, reconocer en supuestos marcos hegemónicos, la fisura, la falla, la versión minorizada de la norma que ya está dando cuenta de la potencial configuración de otros marcos, destruibles a su vez.

Retomemos entonces las figuras que usa el cuarto entrevistado para describir lo que sucedía. Resulta sumamente significativa la caracterización de los sucesos narrados como una irrupción de algo que viene de *otro tiempo*, (de un tiempo anterior, de un tiempo *viejo* en el barrio de la *nueva* Córdoba) materializado aquí en la figuras de la ‘hoguera’, la ‘caza de brujas’, y, como imagen más abarcadora a

la vez que emblemática, la ‘Inquisición’ (y que a propósito de los llamados anacronismos, es un proceso que si bien comienza en el Occidente Cristiano del siglo XII, se extiende hasta los siglos XIX y XX). Su importancia viene dada al menos por dos elementos significativos.

El *primero* es la crítica a una cultura que se pretende o se define como secular, entendiendo por secular cierto tipo de prácticas alejadas de dogmatismos y fanatismos religiosos, y caracterizada por una suerte de comportamiento que puede denominarse, con todas las salvedades del caso, *civilizado*. Aunque, sabemos por la renombrada tesis séptima *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin [1940] (2009), que no hay documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Además, es necesario señalar que muchas veces este grupo de términos son utilizados para dar cuenta de la irracionalidad con la que opera la lógica persecutoria, que no quiere encontrar la verdad, sino encontrar culpables⁹. En este caso, sujetos pasibles de ser enmarcados. Desordena, desestabiliza la matriz de inteligibilidad que un vecino que se viste como los demás, habla como los demás, “meta un choro al edificio”, e intente ayudar a quienes todos están golpeando.

Dentro de la crítica a la narrativa progresista, Butler define con claridad el problema teórico-político que encuentra en esta lógica: “El problema es, por supuesto, no el progreso, ni seguramente el futuro, sino las consecuencias narrativas de desarrollo en las que ciertas normas exclusivistas y persecutorias se convierten, a la vez, en precondition y teleología de la cultura (Butler, 2010:175). Es por eso que uno de los lugares fundamentales donde conviene ponerse a pensar, es esta base cultural “como condición trascendental y como meta teleológica” de la que habla Butler, base cultural que complejiza la distinción entre lo secular y lo religioso al volverse visibles sus zonas de indistinción. Y si bien la condición de clase no alcanzaría para comprender la configuración de lo normativamente humano, aquí es necesario no perder de vista que, si se quiere en términos culturales, hay un gran marco de marcos que, para usar la expresión wallersteiniana, es el capitalismo como *sistema-mundo*.

9 La palabra *culpables* no es aleatoria. En la Introducción de *Marcos de guerra* (2010) Butler insiste en la polisemia del *to frame* que no sólo significa *enmarcar*: “puede estar *framed* (falsamente inculcado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser incriminado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente” (Butler, 2010:22-23).

Mucho más productiva para el campo de nuestras reflexiones es la posibilidad de pensar al capitalismo como *experiencia*. De allí el temprano ensayo de Walter Benjamin “El capitalismo como religión” en el cual, y en la línea de Max Weber, el autor discute la pretendida secularidad de este proceso. José Antonio Zamora (2009), preciso lector de Walter Benjamin, así lo señala en un comentario titulado “Capitalismo como religión”

En un temprano ensayo «Sobre el programa de una filosofía futura» (1918), Benjamin había definido la religión como «la totalidad de la experiencia» (II,170). Es quizá en este sentido en el que se puede hablar del capitalismo como religión, es decir, como lo que abarca y determina toda posible experiencia (Zamora, 2009:60).

En tal sentido es que podría pensarse al capitalismo como *marco*, “como lo que abarca y determina toda posible experiencia”.

Señala Butler reforzando la idea de *enmarcar el marco*: “La producción es parcial y está de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural” (Butler, 2010: 22). Esas filtraciones que muestran finalmente la falibilidad del marco, su capacidad de fallar, aparecen en las palabras del cuarto entrevistado, cuando realiza una detallada crónica de cómo es que llega con un amigo al lugar donde estaban linchando a una persona: “yo esa imagen que veo no me la saco nunca más en mi vida, ocho personas pegándole a un tipo...pegándole hasta el hartazgo, porque realmente le han pegado sobremanera” (2014: Entrevistado 4). Advierte también la lógica de la falsa acusación (*framed*) operando en lo que había definido como una caza de brujas: “Probablemente no haya robado absolutamente nada porque no tenía nada encima...pero sí ya se había construido el relato que había robado a una mujer, a una chica...y que le robó a una pareja...o sea había hecho dos robos ficticios” (2014: Entrevistado 4). Relata que esta persona estaba inconsciente, cuando vuelve en sí piden un vaso de agua y nadie les quiere dar. Con la idea de llevarlo hasta la Avenida Chacabuco para que pudiera irse, lo cargan pero son detenidos porque les empiezan a arrojar cosas de los balcones: “me doy vuelta, y veo: una pistola, o sea veo un revólver, a tambor, me acuerdo que esas son las imágenes.. eh, veo un palo, y el bate de beisbol...esas son las tres imágenes que veo gente con armas”. Allí es cuando se encuentra con un tercer amigo y deciden subirlo al edificio “se da conmigo ahí de frente..y me hace subir entonces le digo, subamos los dos porque...lo van a

matar...y me van a matar a mí”. El entrevistado llega al palier porque aquel a quien intentaba ayudar estaba cortado y perdiendo sangre. Se refugia en el palier oscuro: “entonces cuando siento que se abre la segunda puerta, me acuerdo de haber cerrado los ojos y haberme tirado para atrás así, y haber esperado yo, que entre la gente ya” (2014: Entrevistado 4).

Un marco que falla, que rompe consigo mismo. La falla es advertida tanto en la naturalidad del relato -que no tiene el carácter excepcional de haber arriesgado la vida en una situación extrema, sino de haber hecho lo que sentía conveniente, lo cual muestra que el marco nunca contiene lo que dice contener, o más bien siempre desborda- como en la sorpresa e indignación de quienes gritan horrorizados porque “metió un choro al edificio” así como de quienes intentan voltear la reja del edificio y están afuera “pidiendo su cabeza”.

En un viejo aunque no por ello inactual texto Jesús Martín Barbero (1998) reconocía una urgencia. La de “repensar nuestras ideas sobre lo que hoy puede o debe ser objeto de políticas culturales, si es que no queremos dejarle la regulación de la vida cotidiana a los ingenieros de la planificación urbana y a la policía” (1998:209). Esa urgencia sigue siéndolo casi veinte años después, así como urgente es la reflexión acerca de las relaciones que podemos establecer entre lo que *puede* ser objeto de políticas culturales y lo que *debe* serlo. Nos remite de lleno a la noción de *marcos*, a la posibilidad de *enmarcarlos*, cuando advertíamos la relación no sólo entre lo visible y lo invisible, sino entre lo imaginable y lo no imaginable, dimensión que nos pone de lleno a pensar en el futuro. Por eso decía Butler en ese gran texto que es “Violencia, duelo, política” (2006a): “Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro” (Butler, 2006a:72). Invocar un devenir implica paradójicamente y desde una perspectiva crítica del tiempo y de la historia, también una relación más abierta con el pasado, porque como leímos en la Tercera Tesis “Sobre el concepto de historia” en Benjamín, “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia”. En el caso que nos ocupa, entiende Butler, y si es que las humanidades tienen un futuro promisorio como crítica cultural, se interpone la tarea de “devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido” (2006a:187). En ese límite entre lo efectivo y lo posible, también como ejercicio de

la imaginación, reside la crítica: “Tenemos que interrogar la emergencia y desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir” (Butler, 2006a:187). Interrogar los límites de nuestro mundo sensible es quizá la clave para cualquier tarea de transformación política radical hacia un proyecto igualitario, especialmente hoy, cuando la historia así nos lo requiere.

Referencias Bibliográficas

Austin, J.L. (2008) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones*. Buenos Aires: Paidós.

Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*. Argentina: Paidós.

Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos

Aires: Amorrortu.

Butler, J. (2006). *Des hacer el género*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2006a). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Argentina: Paidós.

Butler, J. Y G. Spivak (2009) *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.

Das, V. y D. Poole (2004) (eds.) *Anthropology in the margins of the state*. Houston: SAR.

Ferreya, N. y A. L. Frau (productoras) Ferreyra, N. (directora) (2014). *La hora del lobo* [Documental]. Recuperado de <https://vimeo.com/122715152>.

Ferreya, N. (2015) “La hora del lobo”. Entrevista a Natalia Ferreyra, directora del documental. 29/6/2015. Recuperado de <http://www.laprimera Piedra.com.ar/2015/06/la-hora-del-lobo-entrevista-a-natalia-ferreyra-directora-del-documental/>

Finn, Stepputat (eds.) (2001) *States of imagination: ethnographic explorations o the postcolonial State* Durhan: Duke University Press.

Grüner, E. (2014) *Un género culpable*. Buenos Aires: Godot.

Martín-Barbero (1998), De la comunicación a la filosofía y viceversa. Nuevos mapas, nuevos retos. En Laverde, M.C. Y R.Reguillo (eds) *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ley...[Código Penal de la Nación]

Ley 8431. Código de Faltas de la Provincia de Córdoba. Recuperado de <http://web2.cba.gov.ar/web/leyes.nsf/85a69a561f9ea-43d03257234006a8594/e0bd40709beaa1dd8325740b005296d9>.

Ley 9235 De Seguridad Pública para la Provincia de Córdoba. Recuperado de <http://web2.cba.gov.ar/web/leyes.nsf/0/63AC-3DFBB5F93A680325796800627434?OpenDocument&Highli>

ght=0,9235

Rancière, J. (2002). “La división de lo sensible”. En *Estética y política*. España: Consorcio Salamanca.

Taussig, M. (1997). *The magic of the state*. New York: Routedlege.

Zamora, J.A. (2009) W. Benjamin: «Capitalismo como religión» En *Anthropos*, Huellas del conocimiento, N° 225, 58-70.

Žižek, S. (2008) El espectro de la ideología. En Žižek (ed.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

Williams, R. [1977] (2009) *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?

